الإسلام و الحداثة

الانسحاب الثاني من مواجهة العصر؟



تقديم

د. محمّد حلمي عبد الوّهاب





منبر الحرية

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة "أطلس" من أجل دعم التجارة الحرة والسلام والازدهار بشراكة مع معهد كيتو في واشنطن العاصمة. وهو مشروع تعليمي يهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها لصنّاع القرار، والطلبة والمثقفين والمؤسسات العلمية والأكاديمية، ورجال الأعمال ووسائل الإعلام، وأية شريحة أخرى تعنى بالحرية في العالم العربي. وبغية تحقيق هذا الهدف، يقدم "منبر الحرية" ترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة، من كتب ومقالات ودراسات أكاديمية علمية، وتقارير، وأبحاث متعلقة بالسياسات. ومن خلال هذه الوسائل، يسعى "منبر الحرية" إلى تقديم النتاج الفكري العالمي المتعلق بالحرية الإنسانية للقارئ العربي، ليستأنس بها بوصفها بديلا للاستبداد ومصادرة الرأي والعنف السلطوي الذي هيمن على الأوطان والإنسان في العالم العربي.

www.minbaralhurriyya.org



حقوق الطبع محفوظة لـــ "المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية"

مؤسسة بحثية علمية عربية تأسست من طرف ثلة من الباحثين بغية المساهمة في إغناء الحركية البحثية في العالم العربي. ويأتي تأسيس هذا المركز في سياق التحولات التي تشهدها البنى المجتمعية في العالم العربي، وهي تحولات تتطلب المواكبة بالدرس والنقد والتحليل. كما يهدف المركز إلى تطوير ونشر المعارف الإنسانية والاجتماعية في العالم العربي، والمساهمة في النقاش العام وتقديم أفكار جديدة ومقترحات لصناع القرار والباحثين، مستلهمين المعارف الإنسانية والنماذج والتجارب الناجحة على الصعيد العالمي.

www.arab-csr.org

الإسلام والحداثة

مقاربات فكرية لإشكاليات التحديث في العالم الإسلاميّ المعاصر

تحرير وتقديم

الدكتور محمّد حلمي عبد الوّهاب

المحتويات

تقديم

الإسلام والحداثة

الانسحاب الثاني في مواجهة العصر

يحكي **الجبرتي** (1756-1825) في كتابه "**عجائب الآثار في التراجم والأخبار**" [المعروف بتاريخ الجبرتي] أن أحد شيوخ الأزهر دُعيَ ليرى بعض التجارب الكيميائية التي يقوم بها علماء الحملة الفرنسية. وبطبيعة الحال صاحب هذه التجارب حدوث فرقعات ناتجة عن تفاعل المواد الكيميائية فما كان من الشيخ إلا أن فزع وانبهر وهنالك توجه إليه أحدهم بالقول: هل لديكم شيء من هذا؟! فأجاب قائلا: أنا لن أجيب على هذا التساؤل ولكن أخبرني: هل تستطيع أنت أن تتواجد بالقاهرة وتونس في نفس الآن؟! فأجاب الرجل: بالطبع لا! فقال الشيخ: أما أنا، فأستطيع إذا كنتُ من أهل الخطوة!!

والحكاية ذاتها مروية ومشهورة في كتب التاريخ القديمة عندما أهدى هارون الرشيد الملك شارلمان ساعة دقاقة عام 802 م ففزع منها الحاضرون اعتقادا منهم بأن بها "عفاريت"!! وما نود أن نخلص إليه من هذن المثالين هو أن كل حضارة تمر بأطوار متعددة من الركود إلى الازدهار أو العكس ومن الطبيعي أيضا أن يتعامل أبناؤها في كل مرحلة من مراحل تطورها بحسب السياق العام الحاكم لها. وإذا أخذنا ذلك بعين الاعتبار يمكننا فهم إشكالية الإسلام والحداثة من خلال هذا المنظور.

يشير مصطلح **الحداثة** إلى مرحلة تاريخية طويلة نسبيا، بدأت في أوروبا منذ أواخر القرن السادس عشر وتميزت في القرن السابع عشر بسلسلة من التغيّرات الكبيرة والعميقة التي طالت أغلب البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وشملت بشكل

متداخل ومتفاعل عملياً مجالات البحث والمعرفة وأنماط ومؤسسات الحكم السياسية والمدنية والتشريعية، وذلك في إطار عمليات بناء الدول القومية وتزايد سلطاتها مع تزايد مساحات الحرية والمسؤولية الفردية.

هذا ومن المعلوم أن "**عصر الأنوار**" قد شكل قاعدة التفكير بالنسبة للحداثة التي تقوم على عدة عوامل رئيسية من بينها:

1) **العقلانية**، وتعد بمثابة العمود الفقري للحداثة ابتداء بكثرة الحديث عن إعلاء قيمة العقل في فهم الظواهر الكونية مع بداية القرن السادس عشر، ومرورا بتعمق هذا الاتجاه مع ظهور دعوة **ديكارت** لإتاحة الفرصة أمام العقل لكي يعمل في بعض المساحات المعرفية. ومن ثم، يعد **ديكارت** رائد الثورة العقلية حيث أعلن في كتابه "**نقد العقل الخالص**" عن إيمانه بوجود فواصل ما بين الطبيعة وما ورائها مشيرا إلى إمكانية إخضاع الأولى للعقل العملي، وليس انتهاء بتأصيل هذه المسألة لاحقا على يد عالم الاجتماع الألماني الشهير **ماكس فيبر** في أغلب كتاباته.
2) **الحرية الفردية**، كأرضية تعيّن شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد. وهذا أمر منطقي خاصة وأن الرأسمالية قد قامت على فرضية مؤداها أنه من حق الفرد أن يستخلص نفسه من إطار المجتمع الإقطاعي الذي كانت تذوب فيه شخصيته وبالتالي برز الشعار الشهير "**دعه يعمل .. دعه يمر**" كتعبير عن حق الأفراد في العمل وحرية الحركة.
3) **التاريخانية**، بمعنى أنّ الحداثة قامت على معقولية التحوّل، وأفضت إلى تصور حركي للمجتمع، يحدد مراحلاً لنموه وتطوره، وهو نمو يخضع لمعيار التقدم بطبيعة الحال. وهذه **التاريخانية** هي ما يدعوها **جيدنجز** بـ "**النظرية الخطية عن التقدم الإنساني**"، ومفادها أن التاريخ البشري يصعد من مرحلة إلى أخرى صعودا وارتقاءً دائمين.

4) **الوضعية كأساس للبحث العلمي**، بمعنى أن كل شيء يتم الوصول إليه عن طريق البحث العلمي، ولكن شريطة أن يظل مبرأ من القيم والتحيزات الشخصية.

5) **العلمانية**، أي فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية، وفي مقابل ذلك الانطلاق من الإنسان كمفهوم مرجعي للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي. وتبعا لذلك؛ تجد العلمانية مرتعها الخصب في إطار من **الديمقراطية** التي تُمَارَس عقلانياً وتنويرياً على نحو تغدو فيه أحد أوجه العلمانية وصيغة من صيغ التحفيز عليها.

تلك إذن، تقريبا، أعمدة مشروع الحداثة. أما **ما بعد الحداثة**، فتؤمن بأن الأسس التي قامت عليها الحداثة قد سقطت، وحجتها في ذلك أن تأليه الحداثة قد حال دون توجيه النقد لها، أضف إلى ذلك أن نظرية التاريخ الصاعد للإنسانية لا محل لها من الواقع وإلا فلماذا ظهرت الأفكار الفاشية والنازية لو أن المسالة تتعلق بالارتقاء الصاعد كما يزعم أنصار الحداثة؟! أيضا وجه تيار ما بعد الحداثة نقدا عنيفا لفكرة الوضعية، وبخاصة مسألة موضوعية الباحث مؤكدة أنه قد ثبت بالممارسة العملية أن الباحث لا يستطيع أن يفصل نفسه عن الظاهرة التي يبحثها مهما ادعى من حيادية أو موضوعية، وهو ما أكده عالم الاجتماع السويدي **جونار ميردال** في كتابه "**معضلة أميركا**" حين قال: "الموضوعية هي أن تعلن عن ذاتيتك منذ البداية".

والآن بعد أن تعرفنا بصورة موجزة على أسس الحداثة وما بعدها سنحاول أن نستوضح موقف الإسلام منها، خاصة وأننا - كمسلمين- لا نعيش خارج العصر بحيث لا يمكننا بحال من الأحوال، ولا لغيرنا في الواقع، الانغلاق على ذواتنا وإلا لصرنا من مخلفات الماضي. على كل حال، هناك ثلاثة اتجاهات تحكم سياق الموقف من الحداثة يدعو **أولها** لعصرنة الإسلام بما يتوافق مع معطيات الحداثة، فيما ينادي **ثانيها** بأسلمة العصر أو الحداثة، وأخيرا يتوقف **الاتجاه الثالث** ما بين هذين الاتجاهين ليأخذ من التراث والحداثة معا ما هو إيجابيّ ونافع وينحي جانبا ما هو سلبيّ وغير نافع.

فمنذ أن استيقظ عالم الإسلام على عصر ما بعد النهضة يطرقُ الأبوابَ ويخطفُ الأبصار، إذا بحيرةِ المسلمين في شأن التعاطي مع الآخر لم تتوقف بحيث تراوحت المواقف وردود الأفعال ما بين: الاعتزال والخصام والتمرد والمقاومة، خاصة ممّن حصروا أنفسهم في مسائل اللحى وأغطية الرؤوس، والثياب القصيرة والضيقة، والمستور والمكشوف، والمسواك والسجائر، والطِيب والحِناء والتبرك بالأولياء... وما إلى ذلك، وبين الإقبال على الحياة والنهل من ينابيع حداثتها.

وبين هذا وذاك ثمة تيار ثالث حاول جاهدًا أن يقول ببساطة شديدة: إنّ القبولَ المُطلق بالحضارة الغربية الحديثة قد أدى بنا إلى الانفصال الحضاريّ عن تراثنا الإسلاميّ، كما أنّ الرفضَ المُطلق للحضارة الغربية قد تم من منطلقات سلفيةٍ تتشبثُ بالماضي دون أن تطلَ على الحاضر، فضلا عن أن تتطلع إلى المستقبل.

أضف إلى ذلك أيضا أنّ هناك ثلاثة أحداث ساهمت في إذكاء هذا الجدال بحيث صار لا ينتهي ألا وهي: **هزيمة العام 1967**، والتي أفرزت مجموعة من الأمور من أهمها القول بنهاية المرحلة الاشتراكية وما رافق ذلك من بحث عن بديل تمحور في تيارين رئيسين: **أولهما** التيار الداعي إلى ضرورة الأخذ بالبديل الإسلامي، **وثانيهما** التيار الداعي إلى العودة للديمقراطية الليبرالية التي ظلت غائبة طوال عهود الثورة الناصرية والجزائرية...إلخ. الأمر الثاني هو **اندلاع الحرب اللبنانية** عام 1975.

الأمر الثالث هو **اندلاع الثورة الإسلامية** عام 1979 حيث أمكن تعميم مقدمات الثورة التي لم تكتمل في مشروع فكري عربي يقول بالإسلام بديلا، وفي مشروع آخر رأي في الأحزاب الإيرانية والصحافة الحرة والانتخابات النيابية والرئاسية بديلا ديمقراطيا يتعين الأخذ به. وبذلك يمكن اختصار هذه المرحلة في خطين رئيسين هما: **الإسلام بمعناه السابق على إسلام النهضة العربية الحديثة، والديمقراطية بالمعنى الليبرالي السائد على رؤيا تلك النهضة.**

يتحصل مما سبق، أنّ **الانسحاب الأول** في مواجهة العصر كان مُقترنا بتلك المرحلة التي استيقظ فيها المسلمون، بعد سبات دام خمسة قرون، على طلائع الحضارة

الغربية تدق قلاعهم الناعسة بعنفٍ بلغ ذروته طوال القرن التاسع عشر. ففي هذه المرحلة كان الإسلام كما يفهمه الجهلاء، فيما يؤكد **عباس العقاد** في كتابه "**الإسلام في القرن العشرين**": "مزيجا من الخرافة والشعوذة والطلاسم والأوهام، ومن الوثنية وعبادة الموتى. وكان بعض المتعالين من أدعياء المعرفة يحكم بكفر القائلين بدوران الكرة الأرضية، ولا يتردد في تكفير من يسميها كرة!".

والواقع أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد فحسب، بل إنه امتد ليشكك في أبسط البديهيات العلمية لدرجة أنّ **مجلة المنار** نشرت في العام 1909 سؤالا مُوجها إلى صاحبها الشيخ **محمد رشيد رضا** حول الخبر المُبلغ بواسطة البَرق: هل يُعتد به عندنا في الشرع، كالصلاة على الغائب، وما يترتب على ذلك من الأمور الشرعية، كالهلال في الصوم، أو الإفطار...إلخ؟! وبطبيعة الحال، لا تزال توجد بين مجتمعات الإسلامية المعاصرة، كالمملكة السعودية، دول لا تعترف بإثبات الرؤية عن طريق الفلك وتتمسك بإثبات الصوم أو الإفطار عن طريق شهادة اثنين من مواطنيها رؤية الهلال بالعين المجردة!!

ومن أراد المزيد فليرجع إلى عشرات الأمثلة التي أوردها **حافظ وهبة** في كتابه "**جزيرة العرب في القرن العشرين**"، كقوله إن أول ساعة دقاقة وردت إلى نجد في أواخر القرن التاسع عشر تم تحطيمها لاعتبارها من عمل الشيطان!! وكيف اعتبرت آلات البرق ناشئة عن استخدام الجن!! وكيف رفضَ المسلمون فكرة طبع المصاحف اعتقادا منهم بافتقار مواد الطباعة إلى الطهارة! وعدم جواز ضغط آيات الله بالآلات الحديدية!! إلى هذه الدرجة وصل حال المسلمين الذين أفرزت حضارتهم انجازات علمية ثرية كالاسطرلاب، والساعة الدقاقة، والنظام العشري في العد، والجداول اللوغارتمية، وعلم المثلثات...إلخ. وللأسف الشديد لا نزال حتى اليوم، ورغم مرور قرن من الزمان، نطالع مثل هذه الأسئلة على شاشات الفضائيات فهذا يحكم بقتل ميكي ماوس، وذاك يُستفتى في شروط "الفسيخ الحلال"، وثالث يدشن مُحركا للبحث على الانترنت يطلق عليه اسم "أنا حلال" www.imhalal.com !!

تلك الخلفية هي التي هيأت المسلمين لتلقي شعور الصدمة عند أول احتكاك بالعالم الغربي، فيما بعد عصر النهضة. وهي ذاتها التي أسهمت في النمو غير الصحي للتفكير الإسلامي حتى اللحظة الراهنة، حيث لا نزال نقف اليوم أمام تراث فكري وبناء نفسي "أخروي" بالدرجة الأولى. فكيف يمكن الوصول إلى معادلة تحل هذا الإشكال دون حدوث انفصام لا مع الماضي من جهة، ولا مع الحاضر من جهة ثانية؟!

في اعتقادي أنه إزاءَ مشكلةٍ كهذِهْ هناك موقفان منطقيان مُمكنان أمَام أيّ نظام يريدُ، إن لم يتوجب عليهِ، اعتناقُ الحداثة: **الأول**، هو أن يتلاءمَ مع حركةِ العالَم مع الاحتفاظ ببعض الضماناتِ الأساسيّة التي تكونُ بمثابةِ علاماتٍ على الطريق، أيّ بعددٍ معينٍ من أنماط السلوك أو الأدوار الاجتماعيّة [الخصوصية الثقافية] التي تُعدُّ ضروريّة لدوام تأكيد الذاتية. **الموقف الثاني** هو أن يُدمِجَ في ذاتِه، أو في نظامه الخاص، حركة العالم: أيّ أن يصوغ هذا النظام في قالب حداثتِه الخاصة .. ذاك أمل يبدو لي بعيدا لكنه قادم لا محالةّ!!

وفقا لما سبق، يمكن القول إن المقاربات المُتَضَمنة بين دفتيّ هذا الكتاب تقدم قراءة ثرية ومهمة لإشكالية الإسلام والحداثة من حيث أنها ترومُ مُعالجة قضايا مفصلية في هذا الإطار يأتي على رأسها: موقع العلمانية والرأسمالية في المجتمعات الإسلامية من جهة، وعلاقة الإسلام بالديمقراطية من جهة ثانية. وكما يقول روبرت شولز، "ترفضُ بعضُ الأعمال أنْ تنفتحَ لنا حتى ننضُجَ بما فيه الكفاية"، سنحاولُ في الفقرات التالية أن نستعرضَ أهم الأفكار الرئيسية التي تضمنتها هذه المُقاربات لنتفهّمَ حدودَ الفصْل والوصْل في ما بينها من ناحية، ولنتعرّفَ على الخط العامّ الناظِم لها من ناحية ثانية.

يضم هذا الكتاب ستة أوراق تندرج ضمن محورين رئيسين: **أولهما "جدل العلمنة والرسملة* في المجتمعات الإسلامية المعاصرة"** ويبدأ بورقة الأستاذ **مأمون كيوان: "دور العلمانية في المجتمعات العربية المعاصرة، جدل التعاطي والممانعة"**.

---

* كلمة الرسملة هنا مشتقة من الرأسمالية.

كما يشمل أيضا ورقة للأستاذ **مصطفى أكيول** بعنوان: "**الرأسمالية الإسلامية، الإسلام والسوق الحرة**". وأخيرا يتضمن هذا المحور ورقة للأستاذ **منعم أ. سري** بعنوان: "**صراع الحضارات، سوء تفاهم بين الإسلام والغرب**".

أما المحور الثاني فيتضمن بدوره أوراقا ثلاثة تحت عنوان: "**الإسلام والديمقراطية: أين يكمن الخلل؟!**": الورقة الأولى للأستاذ **سوكيدي موليادي** بعنوان: "**حول العجز الديمقراطي في العالم الإسلامي**". أما الورقة الثانية فللأستاذ **لطفي الشوكاني** وهي بعنوان: "**هل الفقه السياسي ما زال مناسبا؟ وجهة نظر جديدة للفكر السياسي الإسلامي**". وأخيرا يتضمن المحور ورقة للأستاذ **مارسودي** و. **كيسوورو** تحت عنوان: "**دور الاتصالات والمعلوميات في دمقرطة العالم الإسلامي**".

هذا ويمكن تلخيص الأفكار الرئيسة الواردة ضمن هذا الكتاب في النقاط التالية:

أولا: ينطلق **مأمون كيوان** في ورقته من تقصي التخبط الذي لحق بمفهوم العلمانية في العالم العربي، متتبعا – في الوقت نفسه- المراحل الثلاثة التي مر بها مفهوم **العلمانية الشاملة** في الغرب، مع توضيح الفوارق التي تقع بينها وبين **العلمانية الجزئية**. وفي محاولة منه للخروج من هذا الاصطفاف الحاد يدعو **كيوان** في نهاية مقاله إلى تبني ما يُسمى بـ "**العلمانية المنفتحة**"، التي لا تتعامل مع الإنسان من خلال لغة الإقصاء والتهميش المادي والمعنوي، أو تمثل النماذج الأخرى من العلمانية لدى المجتمعات الحديثة وكأنها مطلقات قيمية يجب أن تعمم على المجتمعات الأخرى بحيث يتم الذوبان والانصهار ضمن النموذج الأصل بلا أية دعوى للاختلاف وتكوين الجديد والمختلف عن هذه العلمانية. فمن الممكن للعلمانية أن تكون عاملا لإجهاض الحرية والاختيار البشري الحر من خلال تحولها إلى أصول أو قواعد متينة نهائية لا يمكن مناقشتها أو ممارسة النقد البشري عليها. كما أنه من الممكن للعلمانية أيضا أن تكون وليدة للحظات سياسية معينة تخدم بطبيعة الحال الطبقة المنتصرة لها.

ثانيا: يركز **مصطفى أكيول** في مقالته حول **الرأسمالية الإسلامية** على عرض وتحليل الليبرالية الاقتصادية كبعد مهم للحداثة موازٍ لليبرالية السياسية، متسائلا حول مدى

اتساق الإسلام مع هذا البعد المهم، أي مع اقتصاد السوق الحر والرأسمالية؟ وفي سياق محاولة الإجابة عن هذا التساؤل يعرض **أكيول** لتجربة تركيا والتي، على الرغم من أنها ليست أكثر البلاد الإسلامية ثروة، لكنها أكثرها تطورا في هذا المجال. وبالتالي يتحدث **أكيول** بشيء من التفصيل عما يسميه "**الكالفينية الإسلامية**" الناشئة حديثا في تركيا. ويخلص من استعراضه لها بالقول إنه: ليس كل الرأسماليين هم أصحاب الثراء الملعون، وكلما أدرك المسلمون ذلك كلما قل خوفهم من فتح مجتمعاتهم للتنمية الاقتصادية وكلما زاد تذكرهم للأمر القرآني الكريم: **"فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون"** [سورة الجمعة: آية رقم 10]. وأنه عند ذلك الحد سيصبح العالم مكاناً أكثر أمناً- لأن سعياً موجهاً بالأخلاق نحو رأس المال سيكون سلمياً بدرجة أكبر بكثير من "معركة" ضدهُ مدفوعة بالكراهية.

ثالثا: في مقاله حول **صراع الحضارات** يطرح **منعم سري** وجهتي النظر المتضادتين حول مسألة ما يسمى بـ "**التهديد الإسلامي**". ويخلص بعد استقراء مطول لمبررات كل طرف إلى القول: بأن مقولة صراع الحضارات إنما تعبر في جوهرها عن سوء الفهم الواقع بين الإسلام والغرب، وأن علاقة هذين الطرفين معقدة بحيث لا يكفي تحليل واحد لتوضيحها أو الوقوف على كافة أبعادها. وفي نهاية مقاله يدعو **سري** إلى العمل على تقليص الصورة السلبية للإسلام في الغرب عن طريق تعريف الإعلاميين والسياسيين الغربيين بصورة أفضل على الإسلام ذاته، وقيام الغرب بدفع الحكومات الإسلامية لإشراك المعتدلين في تشكيلات حكوماتها، وأن يأخذ الغرب على عاتقة مهمة القيام بمبادرة عادلة وشاملة لحل الصراع العربي الإسرائيلي، وأخيرا اعتقاد الأطراف كلها أن السلام لا يحدث من تلقاء نفسه وإنما ينشأ نتيجة المحاولات والجهود المضنية التي تبذل من أجله.

رابعـا: في سـياق آخـر، يسـعى **سـوكيدي موليـادي** إلى الوقـوف على **حالـة العجـز الديمقراطي في العالم الإسلامي المعاصر**، وذلك من خلال عرض نتائج استطلاع الرأي الذي قامت به مؤسسة **فريدم هاوس** وخلص إلى النتائج التالية: "لقد فشلت الدول الإسلامية في تأسيس أنظمة حكم ديمقراطية، وأن هناك بعض المؤشرات القليلة تدل على وجود تقدم ملموس في مدى الانفتاح السياسي للعالم الإسلامي". وبعد استعراض مطول لهذه النتائج، وبعض التقارير الأخرى، يخلص **موليادي** إلى القول: إن الاعتدال السياسي للمجتمع الإسلامي يدل على نجاحين في وقت واحد: **الأول** النجاح في تحديث طريقة تفكير المسلمين، ويدخل ضمن هذا الإدلاء بأصواتهم السياسية والتعجيل في إنجاز الحراك العمودي. أما **النجاح الثاني** فيتمثل في نزع قدسية الأحزاب الإسلامية من قبل الإصلاحيين المسلمين.

خامسا: وعلى المستوى التنظيري العام يتنزل بحث الأستاذ **لطفي الشوكاني** حول **مدى مناسبة الفقه السياسي الإسلامي للتطورات المصاحبة لحركة العولمة والحداثة**، حيث ينطلق **الشوكاني** من التساؤل حول صلاحية الفقه السياسي لمنحنا إجابات شافية وافية حول علاقة الإسلام بالعلمانية والديمقراطية وغيرها من المسائل المطروحة على ساحة النقاش حاليا؟ ويخلص إلى القول: بأن الفلسفة السياسية، كما هي متضمنَة في كتابات فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، بإمكانها أن تحل بديلا عن الفقه السياسي الذي ظل خاضعا لقيم دينية معينة حالت دون تطوره.

أخيرا: يحلل **مارسودي و. كيسوورو** في مقاله **"دور الاتصالات والمعلوماتية في دمقرطة العالم الإسلامي"** واقع تكنولوجيا الاتصالات والمعلوماتية في الدول الإسلامية، ويخلص إلى القول: إنه لا يوجد ارتباط بين الإسلام وانتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات. وأن الارتباط بين مجموع عدد المسلمين وانتشار هذه التكنولوجيا ضعيف،

أما الارتباط بين الديمقراطية وهذه التكنولوجيا فقوي وعال. وأن سبب ضعف مستوى انتشار هذه التكنولوجيا في الدول الإسلامية إنما يعود إلى ضعف مستوى الديمقراطية، في حين أن تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات عامل ميسر قوي في عملية الديمقراطية، فمتى تقدمت هذه التكنولوجيا في دولة ما، كان مستوى الديمقراطية وتطبيقها فيها جيدة.

نأمل في نهاية تقديمنا هذا أن نكون قد وفقنا في اختيار المقالات المتضَمنة بين دفتي هذا الكتاب وتقديمها بالصورة التي بين أيديكم، وأن تسد المعلومات المتاحة بها فراغا في وعينا العربي بتجارب حداثية تمر بها بعض بلدان العالم الإسلامي، كإندونيسيا وماليزيا وتركيا بصفة خاصة، دون أن تتاح لها مساحة جيدة من العرض والتحليل والمتابعة خاصة وأننا لا نزال في أمس الحاجة إلى الإطلاع بصورة أكثر شمولية على هذه التجارب للاستفادة منها بقدر الاستطاعة.

د. محمد حلمي عبد الوهاب

المحور الأول

جدل العلمنة والرسلمة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة

دور العِلمانية في المجتمعات العربية المعاصرة: جدل التعاطي والممانعة

مأمون كيوان*

تتشكل المجتمعات العربية من تركيبة فسيفسائية من المِلل والنِحل، ومن تكوينات اجتماعية وجماعات قومية ودينية وطائفية ومذهبية مختلفة. هذا بالإضافة إلى العديد من الأقليات المنتشرة في أغلب البلدان العربية من العراق شرقا إلى المغرب غربا. وإلى جانب ما سبق تسود المجتمعات العربية رزمة نزاعات داخلية تنعكس سلبا على درجة وحدتها وتماسكها، وبالتالي على مختلف الأشكال والوسائل التي اتبعت في إدارة تلك النزاعات. فالديكتاتورية بوسائلها القسرية، وكذلك الحكم الشموليّ بتعبيراته الماركسية والقومية والدينية، لم تنتج حلولا عملية وواقعية لتلك النزاعات، بل على العكس تماما عمقت من حدة النزاعات الداخلية، فضلا عن أنها أدخلت علاقة الـ "أنا"، [المجتمعات العربية]، مع "الآخر" في متاهات الدونية والانعزالية من جهة، أو الانغلاق على الذات من جهة ثانية.

ورغم تأخر ظهور العلمانية عند العرب بفارق قرنين عن نشأة العلمانية الغربية، إلا أنّ ظهورها كان نتاجا لحاجة ذاتية للتنوير وللخروج من واقع الأزمة. ومن ثم؛ أعتقد أنّ حاجتنا للعلمانية أصبحت –راهنا- أكثر إلحاحية من أي وقت مضى. لذلك، سأعكف في هذه المقاربة على تقديم تعريف جديد للعلمانية، وعرض أشكال

* باحث سوري متخصص في شؤون الشرق الأوسط.

فهمها وتطبيقها في المجتمعات العربية. كما سأعرض أيضا لأهم المعيقات التي واكبتها، أو بالأحرى أشكال ومبررات رفضها. آخذا بعين الاعتبار أنّ العلمانية ظلت من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل في الفكر العربيّ المعاصر، وأنه لم ينقطع النقاش حولها سابقا، وليس من المتوقع أن ينقطع في المستقبل المنظور.

أولا: تعريف العِلمانية

يقتضي البحث قي دور العلمانية في الواقع العربيّ الراهن، وفي المجتمعات متعددة الحضارات، تقديم تصور واضح عنها: من حيث تعريفها، وسيرورة تجربتها في الواقع الاجتماعيّ/السياسيّ. فبحسب ما يشيرُ مُعجم روبير؛ فإن العَلمانية laïcité (بفتح العين)، نِسبة إلى العَالَم (بفتح اللام)، يُشار بها إلى: "مفهوم سياسي يقتضي الفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، حيث لا تمارس الدولة أية سلطةٍ دينيةٍ ولا تمارس الكنائس [في المقابل] أية سلطةٍ سياسية".[1]

وفي موسوعة "الويكيبيديا" الالكترونية، نقرأ أن تعريف العلمانية مختلف تماما في اللغة العربية عنه في الإنجليزية. ففي التعريف العربي نطالع: "تأتي كلمة "علمانية" من الكلمة الإنجليزية "Secularism" (سيكيولاريزم) وتعني إقصاء الدين والمُعتقدات الدينية عن أمور الحياة. وينطبق نفس المفهوم على الكون والأجرام السماوية عندما يُفسّر بصورة مادية بحتة بعيداً عن تدخل الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوناته". أما في التعريف الإنجليزي فنقرأ: "العلمانية (Secularism) في الاستخدام الحديث يمكن تعريفها إجمالا بطريقتين: **الأولى**، التأكيد على حرية التدين، وعدم فرض الحكومة لدين معين على الناس، وأن تكون الدولة محايدة في شؤون الاعتقاد،

([1]) العفيف الأخضر: **قدَرُ العِلمانية في الوطن العربيّ**، جريدة "الأحداث" المغربية، 2005/4/27.

وألا يتم منح امتيازات حكومية أو إعانات لأتباع الأديان. **والثانية**، تشير إلى الاعتقاد بأنّ نشاطات الإنسان وقراراته، لا سيما السياسية منها، ينبغي أن تستند على الأدلة والحقائق، وليس التأثيرات الدينية".[(2)]

وما يبدو واضحا من المعنيين، هو أنّ النص الأول يقول إن العلمانية تعني إقصاء الدين عن أمور الحياة، ومن ثم؛ فالعِلمانية هنا هي ضد الدين وعامل نفي له. بينما التعريف الثاني يُشدد على حياد الدولة في شؤون الدين، وإبعاده عن المجال السياسيّ.[(3)]

هذا وترتبط العلمانية تاريخيا بعصر التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا حيث ظهرت على يد جورج هوليواكي، وهو بريطاني ملحد، ثم سرعان ما انتشرت الفكرة وظهرت في الهند حيث حصلت على دعم كبير من الهندوسيين، بينما كانت كندا الدولة الأسبق في تطبيق مبادئ العلمانية بشكل عام. أما اليابان، فقد سعت لتطبيق العلمانية بعد الحرب العالمية الثانية حين استلم السلطة الحزب الليبرالي الديمقراطي، وفي تركيا بدأ تطبيق العلمانية في يوم 3 مارس 1924، عندما قام مصطفى كمال أتاتورك بعزل الشريعة الإسلامية عن الحكم والسياسة.

ومن ناحية أخرى، تُميز كتابات الفلاسفة بين نوعين من العلمانية: (1) العلمانية الجزئية، (2) والعلمانية الشاملة. فالعلمانية الجزئية، هي عبارة عن رؤية جزئية للواقع لا تتعامل مع الأبعاد الكلية والمعرفية للمفهوم ككل، أي لا تتسم بالشمولية، وإنما تدعو فقط إلى وجوب فصل الدين عن السياسة، وربما الاقتصاد أيضا. ومن المعلوم أن مثل هذه الرؤية الجزئية تلزم الصمت حيال المجالات الأخرى من الحياة، ولا تنكر

([2]) موقع موسوعة الويكيبيديا.

([3])عمران سلمان: **العلمانية .. هي الحل**، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2007/6/19.

وجود مطلقات أو كليات أخلاقية أو وجود غيبيّات وما ورائيات، ومن ثم يمكن تسميتها **"العلمانية السياسية"** أو **"العلمانية الأخلاقية"** أو **"العلمانية الإنسانية"**.

أما **العلمانية الشاملة**، فهي عبارة عن رؤية شاملة للواقع والحياة تحاول بكل صرامة تحييد علاقة الدين والقيم المطلقة والغيبيّات في مجالات الحياة كافة. ويتفرع عن هذه الرؤية نظريات ترتكز على البعد المادي للكون، على اعتبار أن المعرفة المادية هي المصدر الوحيد للمعرفة، وأن الإنسان يغلب عليه الطابع المادي لا الروحي، ويطلق عليها أيضاً **"العلمانية الطّبيعية المادية"** نسبة لكل من لطّبيعة والمادة.

هذا وقد مرّت **العلمانية الشاملة** بثلاث مراحل أساسية هي:

1) **مرحلة التحديث:** وقد اتسمت هذه المرحلة بسيطرة الفكر النفعي على جوانب الحياة بصورة عامة حيث كانت الزيادة المطردة من الإنتاج هي الهدف النهائي من الوجود في الكون، ولذلك ظهرت الدولة القومية العلمانية في الداخل والاستعمار الأوروبي في الخارج لضمان تحقيق هذه الزيادة الإنتاجية. كما استندت هذه المرحلة إلى رؤية فلسفية تؤمن بشكل مطلق بالمادية وتتبنى العلم والتكنولوجيا المنفصلين عن القيمة، وقد انعكس ذلك على توليد نظريات أخلاقيّة ومادية تدعو بشكل ما لتنميط الحياة، وتآكل المؤسسات الوسيطة مثل الأسرة.
2) **مرحلة الحداثة:** وهي مرحلة انتقالية قصيرة استمرت فيها سيادة الفكر النفعي مع تزايد وتعمق آثاره على كافة أصعدة الحياة. فقد واجهت الدولة القومية تحديات بظهور النزعات العرقية، وكذلك أصبحت حركيات السوق (الخالية من القيم) تهدد سيادة الدولة القومية، واستبدل الاستعمار العسكري بأشكال أخرى من الاستعمار السياسي والاقتصادي والثقافي، واتجه السلوك العام نحو الاستهلاكية الشرهة.

3) **مرحلة ما بعد الحداثة:** وفي هذه المرحلة أصبح الاستهلاك هو الهدف النهائي من الوجود ومحركه اللذة الخاصة، حيث اتسعت معدلات العولمة لتتضخم مؤسسات الشركات متعددة الجنسيات والمنظمات غير الحكومية الدولية وتتحول القضايا العالمية من الاستعمار والتحرّر إلى قضايا البيئة والإيدز وثورة المعلومات، وتضعف المؤسسات الاجتماعية الوسيطة مثل الأسرة، لتحل محلها تعريفات جديدة للأسرة مثل رجلان وأطفال أو امرأة وطفل أو امرأتان وأطفال...، كل ذلك مستنداً على خلفية من غياب الثوابت والمعايير الحاكمة لأخلاقيات المجتمع والتطور التكنولوجي الذي يتيح بدائل لم تكن موجودة من قبل في مجال الهندسية الوراثية.(4)

كما أن العلمانية مفهوم سياسي. وهي، بالمفهوم الواسع، النظام الذي يحترم حرية المعتقد للجميع؛ بمعنى أن الدولة العلمانية ليست في تبعية لأية فئة من سكانها، ولكنها دولة للشعب بأكمله مع عدم التمييز بين الأفراد بمقتضى توجهاتهم في الحياة. فضلا عن أن الدولة العلمانية ليست بحاجة لمشروعية تستمدها من خارجها لإضافة قداسة خاصة لتبرير وجودها، فهي تستمد قوتها الوحيدة من انتساب وانتماء جميع المواطنين لها باعتبارهم أساس السيادة فيها وليسوا مجرد رعايا للخضوع والتوجيه والاقتياد. أي أن كلا من الشعور الجمعي والفردي الحر والإرادي بالانتماء لنفس المجتمع ضروري بكل تأكيد لتماسك هذا المجتمع، وعلى ذلك؛ فالعلمانية توفر للفكر النقدي وللإرادة الحرة وسائل العمل المتواصل لبناء الدولة الحديثة.(5)

أما لجهة الهدف، فتعمل العلمانية من أجل دولة لجميع سكان إقليمها من خلال رفعها مبدأ المواطنية الذي يقوم على الاستقلالية الذاتية العقلانية، والمساواة في

---

(4) هايل نصر: **العلمانية ضمانة أساسية للمواطنية**، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2007/4/21.

(5) المصدر السابق.

الحقوق والوجبات. ومن ثم، تجعل الدولة العلمانية من المواطنين أسيادا لأنفسهم، فهم قادرون على العيش بانتماءاتهم المتعددة، وبتوظيف هذه التعددية لإغناء معانى العيش والمصير المشترك، وإقامة الحوار البناء المتسامح بعيدا عن التقوقع ضمن انتماءات ومرجعيات منغلقة على ذاتها، ترفض الآخر ولا تقبله إلا باعتباره آخرا يمكن التعايش معه فقط في حدود معينة، ووفق ضروريات محددة. ففي البلدان المتعددة الأديان والمذاهب والطوائف والثقافات، توفر العلمانية **"الحق في التباين"** والعيش بتسامح وتآخ وتكافل، ضمن التعددية التي تغني المجتمع دون أن تفرقه أو تضعف تماسكه، كما يروج مناهضوا الديمقراطية والعلمنة ممن يرون في الوحدة الوطنية التشابه في كل شيء، والتماثل في العادات والتقاليد، والاتجاه الواحد في التفكير، ورفض كل ما يخرج عما هو مقرر ومرسوم من السلطة العامة، دينية كانت أو محسوبة على العلمانية.[6]

أما في **الفكر العربي**، فقد تعددت التعاريف المقترحة لمفهوم العلمانيةحيث يعتقد **عزيز العظمة** أنه يقصد بها: عملية موضوعية متعينة في التاريخ، وبالتالي فإن التحولات العلمانية، بما تتضمنه من تحولات في نظم التعليم والمعرفة والنظم القانونية...إلخ؛ تتخذ أشكالا مختلفة باختلاف الظروف. فالعلمانية في فرنسا مثلا تختلف عن تلك الموجودة في السويد، أو في بريطانيا، وهلم جرا، وبالتالي فالشيء ذاته ينسحب علينا في منطقتنا العربية. ومعنى ذلك أن العلمانية علمانيات لا يمكن أن يفهم منه أن لكل مكان علمانية خاصة به، وإنما يعني أن هناك صيرورة تاريخية عالمية سمتها العلمانية، وتتخذ أشكالا مختلفة حسب الظروف.[7]

([6]) نفس المصدر.

([7]) خالد الاختيار: **لقاء مع الباحث الدكتور عزيز العظمة**، سورية الغد، 2007/06/21.

في المقابل يميز الدكتور **عبد الوهاب المسيري** بين كل من: "العلمانية الجزئية" و "العلمانية الشاملة" التي تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة العامة في بادئ الأمر، ثم عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتم نزع القداسة تماماً عن العالم، بحيث يتحول العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية. وهي رؤية شاملة، لأنها تشمل كلاً من الحياة العامة والخاصة، بحيث تتساوى كل الظواهر الإنسانية والطبيعية وتصبح كل الأمور مادية بحتة.[8]

هذا ويعتقد **المسيري** أن العلمانية ليست ظاهرة اجتماعية أو سياسية محددة واضحة المعالم تتم من خلال آليات واضحة (مثل إشاعة الإباحية) ومن ثم يمكن تحديدها بدقة وبساطة، كما أنها ليست -كما يتصور البعض- أيديولوجية، ولا حتى مجموعة من الأفكار التي صاغها بعض المفكرين العلمانيين الغربيين، (وأن هذه الأفكار نشأت في أوروبا بسبب طبيعة المسيحية) باعتبارها عقيدة تفصل الدين عن الدولة وتعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله.[9]

ويشير **عبد الهادي أبو طالب** إلى أنه لا يمكن علمياً طرح تعريف العلمانية باعتماد مقاربة واحدة، لاختلاف مفهومها باختلاف المدارس الفكرية التي ينتمي إليها منظِّروها سواء في الغرب أو في العالم العربي بشقيه، المشرقي والمغاربي. وحجته في ذلك أن البعض يعرّفها تارة بأنها فصل الدين عن الدولة، فيما يعرفها البعض الآخر تارة أخرى بأنها فصل السلطة الروحية عن السلطة الزمنية، أو أنها فصل الديني عن السياسي، وأخيرا يقدمها آخرون على أنها عدوة الدين، بحيث لا يمكن إيجاد علاقة تواصل وتعايش بينهما. وكما للدين متطرفوه فللعلمانية راديكاليوها، المتطرفون الإسلاميون يعتبرونها مُروقا عن الدين بل إلحادا وكفرا، وبعض القوميين العرب أكدوا

([8]) عبد الوهاب المسيري: **موسوعة اليهود واليهودية**، موقع عبد الوهاب المسيري على شبكة الانترنت.

([9]) المصدر السابق.

على تلازمها مع توجهات الغرب الاستعمارية الساعية إلى إحداث قطيعة للعرب مع هُويتهم وخصوصيتهم، ولا سيما الخصوصية الدينية.(10)

وإلى جانب ما سبق تعني العلمانية عند البعض الانخراط في الحداثة وما بعدها بجميع محتوياتها ومضامينها ومقومات فلسفتها التحررية. فيما لا تعدو عند البعض الآخر كونها امتدادا للعقلانية وحركة التنوير التي ظهرت في أوروبا خلال القرن السابع عشر والتي كانت لا تؤمن إلا بسلطة العقل.(11)

هذا وقد نَسَبَ البعض إلى العلمانية الآثار السلبية التالية:

1) **رفض التحاكم إلى كتاب الله تعالى، وإقصاء الشريعة الإسلامية عن كافة مجالات الحياة**، والاستعاضة عن ذلك بالقوانين الوضعية المقتبسة عن أنظمة الكفار، واعتبار الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية تخلفاً ورجعية.
2) **جعل التعليم خادماً لنشر الفكر العلماني** وذلك من خلا ل الطرق التالية:

(أ) بث الأفكار العلمانية في ثنايا المواد الدراسية.

(ب) تقليص الفترة الزمنية المتاحة للمادة الدينية إلى أقصى حد ممكن، وتكون في آخر اليوم الدراسي وقد لا تؤثر في تقديرات الطلاب.

(ج) منع تدريس نصوص معينة لأنها واضحة صريحة في كشف باطلهم وتزييف ضلالاتهم. (د) تحريف النصوص الشرعية عن طريق تقديم شروح مقتضبة ومبتورة لها، بحيث تبدو وكأنها تؤيد الفكر العلماني، أو على الأقل لا تعارضه.

---

(10) عبد الهادي أبو طالب: **التطرف موجود في الحركتين معا: الإسلامية والعلمانية**، مجلة النور، العدد 180.

(11) فيصل حوراني: **العلمانية في فلسطين أسس واهنة وعلمانيون واهنو العزيمة**، صوت الوطن، 2003/5/14.

3) **إذابة الفوارق بين حملة الرسالة الصحيحة، وهم المسلمون، وبين أهل التحريف والتبديل والإلحاد، وصهر الجميع في إطار واحد**. فالمسلم والنصراني، واليهودي، والشيوعي، والمجوسي، وغيرهم يتساوون أمام القانون، لا فضل لأحد على الآخر إلا بمقدار الاستجابة لهذا الفكر العلماني.

4) **نشر الإباحية والفوضى الأخلاقية**، وتهديم بنيان الأسرة باعتبارها النواة الأولى في البنية الاجتماعية وذلك عن طريق:

(أ) القوانين الوضعية التي تبيح الرذيلة ولا تعاقب عليها.

(ب) وسائل الإعلام المختلفة التي لا تكل ولا تمل من محاربة الفضيلة ونشر الرذيلة.

(ج) محاربة الحجاب وفرض السفور والاختلاط في المدارس والجامعات والمصالح والمؤسسات.

5) **الدعوة إلى القومية أو الوطنية**، وهى دعوة تعمل على تجميع الناس تحت جامع وهمي من الجنس، أو اللغة، أو التاريخ، أو المكان، أو المصالح، أو المعيشة المشتركة، أو وحدة الحياة الاقتصادية، على ألا يكون الدين عاملاً من عوامل الاجتماع ولمّ الصف، بل الدين من منظار هذه الدعوة يُعدُّ عاملاً من عوامل التفرق والشقاق. يتحص مما سبق أن العلمانية تتعارض مع الإسلام تعارضاً تاماً في شتى المجالات، ولا وجه للمقارنة بينهما على الإطلاق، وذلك لأن الإسلام نظام إلهي شرعه رب الخلق الذي يعلم أحوال عباده، وما يصلح معاشهم، وما يحقق لهم الخير في دنياهم وأخراهم.(12)

(12) بندر بن محمد الرباح: **العلمانية: أسباب ظهورها، آثارها، أو العلمانية في العالم الإسلامي وأبرز دعاتها**، موقع صيد الفوائد الالكتروني.

عموما، تختلف إسهامات المفكرين العرب بشأن تعريف مصطلح العلمانية، فعلى سبيل المثال: يرفض المفكر **محمد عابد الجابري** تعريف مصطلح العلمانية باعتباره فقط فصل الكنيسة عن الدولة، لعدم ملاءمته للواقع العربي الإسلامي، ويرى ضرورة استبداله بفكرة الديمقراطية "حفظ حقوق الأفراد والجماعات"، والعقلانية "الممارسة السياسية الرشيدة". بينما يرى الدكتور **وحيد عبد المجيد** أن العلمانية في الغرب ليست أيديولوجية -منهج عمل- وإنما هي مجرد موقف جزئي يتعلق بالمجالات غير المرتبطة بالشؤون الدينية. ومن ثم يميز في هذا السياق بين **"العلمانية اللادينية"** التي تنفي الدين لصالح سلطان العقل، وبين العلمانية التي نحت منحى وسيطًا، حيث فصلت بين مؤسسات الكنيسة ومؤسسات الدولة مع الحفاظ على حرية الكنائس والمؤسسات الدينية في ممارسة أنشطتها.

ويصف الدكتور **فؤاد زكريا** العلمانية بأنها الدعوة إلى الفصل بين الدين والسياسة، ملتزماً الصمت إزاء مجالات الحياة الأخرى (مثل الأدب). وفي الوقت نفسه يرفض سيطرة الفكر المادي النفعي، ويضع مقابل المادية "القيم الإنسانية والمعنوية"، حيث يعتبر أن هناك محركات أخرى للإنسان غير الرؤية المادية.

فيما يقف الدكتور **مراد وهبة** والكاتب السوري **هاشم صالح** إلى جانب"العلمانية الشاملة" التي يتحرر فيها الفرد من قيود المطلق والغيبيّ وتبقى الصورة العقلانية المطلقة لسلوك الفرد، مرتكزاً على العلم والتجربة المادية. بينما يتأرجح الدكتور **حسن حنفي** بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة ويرى أن العلمانية هي "فصل الكنيسة عن الدولة" كنتاج للتجربة التاريخية الغربية. ويعتبر العلمانية في مناسبات أخرى رؤية

كاملة للكون تغطي كل مجالات الحياة وتزود الإنسان بمنظومة قيمية ومرجعية شاملة، مما يعطيها قابلية للتطبيق على مستوى العالم.[13]

ويعتقد **حنفي** أن العلمانية المقبولة، أو التي يمكن قبولها في العالم العربي ويمكن تفهمها من الشعوب والمثقفين العرب، هي تلك العلمانية التي تحقق المساواة للجميع وتحافظ على هوية الجميع، وتحقق تكافؤ الفرص للجميع اقتصاديا واجتماعيا، وتوفر الحياد العلمي وحرية الأبحاث والابتكار، وترعى الفن الهادف التقدمي الدافع إلى تحقيق الرفاهية والرقى والنبل، لا الفن الذي يدعوا إلى حرية الرذيلة والشذوذ.[14]

باختصار، يمكن إيجاز المبادئ الأساسية للعلمانية فيما يلي: الحرية الشخصية، الديمقراطية، المساواة، المواطنة، حياد الدولة، الانفتاح الاجتماعي، والسوق الحرة.[15] وعليه فإنني أعتقد أن التعريف الواقعي للعلمانية هو أنها: **منهج علمي وعقلاني يكفل حرية الإنسان والجماعة في إنتاج خيارات وقيم في مجتمع مدني ودولة القانون، تكفل حياة آمنة ومستقرة، وفق آليات ديمقراطية تنبذ نزعات الإقصاء والإرهاب الفكري.**

([13]) موقع موسوعة الويكيبيديا.

([14]) حسن مدبولي: **كيف يمكن قبول العلمانية في المجتمع العربي**، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، 2007/4/17.

([15]) موقع موسوعة الويكيبيديا.

ثانيا: العلمانية في الواقع العربيّ المعاصر:

حتى مطلع القرن التاسع عشر لم يطرح العالم العربي إشكالية علاقة الدين بالدولة، لأن الدين الإسلامي، وهو الدين السائد في المنطقة العربية شرقا وغربا، كان متأصلا ومتجذرا بقوة في الوجدان والضمير، ومن ثم كان العلم الذي يُعتدّ به ويُفخر به هو العلم الشرعي. وبالتالي فإن الدعوة الأولى لتغيير أوضاع المجتمع حملت فقط اسم "النهضة من أجل الإصلاح" وهو مشروع فجّر جدالا فكريا بين دعاة الإصلاح، ودعاة المحافظة. وقد شارك في هذا الجدل عدد من المفكرين العرب المتأثرين بالمعرفة الغربية والمنبهرين بتقدم أوروبا، وأخذوا يطرحون للنقاش ظاهرة الخصوصية الأوروبية الثائرة ويقارنونها بظاهرة الخصوصية الإسلامية المحافظة، أو المشدودة إلى الماضي. كما طرح بعضهم، وللمرة الأولى، إشكاليات التناقض بين الدين والعقل، وبين الأصالة والحداثة، وبين الدين والدولة، وبين الدين من جهة والعلم والعقل من جهة أخرى دون أن يُصدِم المجتمعُ بمعادلة فصل الدين عن الدولة.

ومن بوابة مشروع الإصلاح والتحديث هذه نفذ هؤلاء إلى إثارة مبدأ فصل الدين عن الدولة ليصبح جزءا من الإصلاح، على حين كان فصل الدين عن الكنيسة بداية الإصلاح في الغرب، وكانت المرحلة اللاحقة هي بروز دعوة الإصلاح التي تحمل لافتة العلمانية حيث جاهر بهذه الدعوة عدد من المفكرين العرب، وكانت أغلبيتهم مسيحية، ما جعل دعوة الإصلاح تنقسم على نفسها بين إصلاحيين تقليديين، وإصلاحيين علمانيين. ففي الوقت الذي نادى فيه الزعماء العلمانيون بالإصلاح الشامل ذي النظرة الاستشرافية للمستقبل والمنخرطة في منظومة الحضارة الغربية، عارض المفكرون الإصلاحيون المسلمون نزعة العلمانية وقالوا إنه لا يمكن إسقاط الحالة

الأوروبية المسيحية على الحالة الإسلامية العربية لوجود فوارق بين الحالتين، إذ ليس في الإسلام كهنوت، ولا سلطة فيه لرجال الدين خلافا لواقع الكنيسة في الغرب، ولأن الإسلام يعتمد العقل ويدعو إلى تحكيمه، وليس كذلك الديانات الأخرى.

هذا ويمكن القول: إن انخراط المسيحيين في العلمانية كان بمثابة رد الفعل على تهميش أقليات المجتمع العربي التي كانت غير مسلمة، أو من أصول غير عربية، حيث اعتبرت هذه الفصيلة أن لسيادة الدين الإسلامي على المجتمع المدني مسؤولية في تهميش الأقليات، وأن تحقيق مشروع فصل الدين عن الدولة هو الذي سيحقق المساواة بين فصائل المجتمع المختلفة ويوحدها، وسيسمح لهذه الأقليات بمشاركة متعادلة في تسيير دواليب الحكم في العالم العربي الإسلامي، بل وارتفعت أصوات من هذه الأقلية تنادي بأن على المجتمع أن يُسْلِس قياده لغير المسلمين لأنهم سبقوا إلى الالتحاق بالتعليم الغربي ما جعلهم نخبة متميزة ومؤهلة للقيادة.(16)

هذا ويستوقفنا في هذا السياق أسماء جماعة من الرواد العرب درس بعضهم في الكلية البروتستانية السورية، ومن بينهم **شبلي شميل، وفرح أنطون**، كما يوجد من بينهم مخضرمون ينتمون إلى نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين من بينهم **جرجي زيدان، ويعقوب صرّوف، وسلامة موسى، ونيقولا حدّاد**، وآخرون.

فقد كان **شبلي شميل** يعتقد أن الدين الحق هو دين العلم، العقلاني، وأن انتشاره هو حرب (مقدسة) على الأديان القديمة التي يجب تجاوزها. وكان يقول: "إن الدين فرّق المجتمعات ولم يكن عامل وحدة، وأكد أن الأمم تَقْوى بضعف نفوذ الأديان فيها، وتضعف تحت قوة الأديان". أما فرح أنطون فكان يزعم أن "الأنبياء إنما

(16) عبد الهادي أبو طالب: **التطرف موجود في الحركتين معا: الإسلامية والعلمانية**، مجلة النور، العدد 180، مارس، 2007.

هم فلاسفة مفكرون يضعون على أنفسهم أردية الرموز الدينية لإقناع الجماهير بأفكارهم" وقد طرح بقوة الدعوة إلى الفصل بين السلطتين الدنيوية، الزمنية، والروحية، وأضاف: "إن أوروبا عندما اعتمدت الفصل بين الكنيسة والدين جعلت معتنقيها المسيحيين أكثر تسامحا من المسلمين".

أما **سلامة موسى**، فقد روّج في كتاباته لفكرته عن الدين الذي قال عنه: "إنه أصبح عبئا ثقيلا بسبب هيمنة المؤسسات الدينية عليه، وأنه فقد بذلك طبيعته التقدمية"، وختم مرافعته بالقول: "إن التقدم هو دين الإنسانية الجديد".[17]

ومنذ أواسط القرن العشرين ظهرت الدول القطرية العربية، وكان يعتقد أن الدولة القطرية العربية لم تكن ثمرة نزوع نخبة لتوحيد جماعة من الناس ذات خصائص مشتركة "إثنية، ولغوية، وجغرافية، وثقافية"، أو نزوع شعب ـ أمة بكاملها نحو وحدة سياسية. وبالتالي لم يتحدد نظامها السياسي إلا في آلية النظر إلى الدولة كملكية خاصة لقوى تمتلك عناصر السيطرة المتنوعة والتي ظلت تحتفظ بها خشية نزع ملكيتها هذه، فلا هي انطلقت من الجغرافيا ولا من اللغة ولا من الجنسية ولا من الثقافة ولا من نزوع شعبي، أو نزوع أمة، بل في ظل التناقض بين الأمة والدولة. ومن ثم، فلكي تستكمل الدولة خارج الأمة، ولمقاومة أي طموح مستقبلي للأمة في دولة، كان عليها أن تفرض نفسها بكل أدوات القمع مهما كانت النتائج المدمرة لمثل هذا القمع طالما يؤمن استمرار سلطة الدولة المصطنعة أصلا والتي لا تاريخ لها.[18]

([17]) المصدر السابق.

([18]) أحمد برقاوي: **حل مسألة العلمانية**، كلنا شركاء، 2007/6/26.

أضف إلى ذلك أيضا أن الانتماء للدولة كجنسية جاء تعسفياً جداً، فالجنسية ظاهرة تاريخية مرتبطة بمفهوم الشعب الذي تكوّن عبر مئات السنين وتولد لديه الشعور العام عبر عوامل مشتركة بأنه ينتمي إلى أمة ـــ عرق بالمعنى الأنتروبولوجي للكلمة.[19] ومن ثم فإن حجم التناقض ما بين الدولة والمجتمع في الوطن العربي لا مثيل له تقريباً في العالم المعاصر. لأنه تناقض يجري في نهر مجرى التاريخ فبدلا من أن تقود الهوية إلى الدولة تسعى الدولة لخلق الهوية!! وبدلا من أن تغدو الدولة عامل توحيد للمجتمع تتحول إلى عامل تفتيت له، بل وتعول عليه من استمرارها، ولهذا نراها تسعى جاهدة لإعادة إنتاج أشكال من الانتماء إلى ما قبل قومية كالأسرة والبيئة والطائفة، وتستند إليها، كما تسعى لإثارة النزاعات الهامشية مع الدول الأخرى وأهمها نزاعات الحدود كي تؤكد تاريخية حدودها الجغرافية من جهة، وتزيل الروابط القائمة بين سكان المنطقة من جهة ثانية.[20]

كما تم الترويج، في ظل الدولة القطرية، لمقولة مفادها أن **"العلمانية هي الحل"**، ولكن ليس في مواجهة شعار **"الإسلام هو الحل"**، فالعلمانية ليست موازية للإسلام أو معاكسة له نظرا لأنهما من جنسين مختلفين: الأول دين، بينما الثانية تنظيم مدني. ولهذا يصدق القول بأن الإنسان يمكنه أن يكون متدينا وعلمانيا في الوقت نفسه، كما أنه ليس كل علماني هو ضد الدين، أو كل متدين هو ضد العلمانية. وحين نقول إن العلمانية هي الحل، فنحن نقصد بذلك أنها حل للصراعات الدينية

([19]) المصدر السابق.

([20]) نفس المصدر.

والطائفية في منطقتنا، ووقفٌ للهدر الجاري في الطاقات والإمكانيات ووقت البشر الذي يضيع نتيجة المشاحنات والنزاعات ذات الطابع الديني.(21)

ولأن الأساس في المواطنة هو انتماء المواطن إلى الدولة والخضوع لقوانينها، في مقابل حمايتها له، على عكس الدولة القديمة التي كانت تقوم على الانتماء الديني، فإن فصل المؤسسة الدينية عن المؤسسة السياسية، يهدف في الأساس إلى حماية فكرة المواطنة وترسيخها، أي حماية أحد ابرز الأسس القانونية للدولة الحديثة.(22)

وكان الرئيس التونسي السابق **الحبيب بورقيبة**، أول المتأثرين بالعلمانية وأول المحاولين لتطبيقها في فضاء عربي إسلامي. ومن ثم كانت علمانيته هي التي جعلت البعض في تونس آنذاك، وفي المشرق العربي كذلك، يتهمونه بالإلحاد ويكفرونه. ولقد تمكن إلى حد ما من المحافظة على علاقة الدولة بالدين من خلال إحكام العقل، لذلك فإن الخطاب السياسي البورقيبي مارس تراوحا في المسألة الدينية في علاقتها بالسياسي، مما خلق جدلية قامت على التوظيف حينا وعلى التغييب في أحايين أخرى.(23)

أما على مستوى الأحزاب السياسية التي تعد إحدى ركائز المجتمع المدني، فقد كانت العلمانية متجسدة نسبيا في عدد من الأحزاب القومية واليسارية العربية في مشرق ومغرب الوطن العربي. وقد تعرضت لنكسات وانقسامات رسمت بمجموعها علائم الفشل أو الانجازات المحدودة التي لم تعكس حالة الحراك في المجتمعات العربية. ويمثل الفشل في تحديد هوية القواعد الانتخابية الجديدة واجتذابها، أكبر

(21) عمران سلمان: **العلمانية .. هي الحل**، مصدر سبق ذكره.

(22) المصدر السابق.

(23) آمال موسى: **رجل العلمانية المبكر**، نقلا عن جريدة الشرق الأوسط، 2003/8/14.

نقاط ضعف الأحزاب العلمانية. كما كانت تعمل في ظل بيئة صعبة، فمن المعلوم أن الطبيعة المذهبية والعشائرية للمجتمع تحد من الامتداد البعيد لرسالتها.[24]

ثالثا: العلمانية والطائفية:

تعم النزاعات الطائفية كافة أنحاء العالم، لكن نموذجها العربي كان الأكثر وضوحا والأكثر استحضارا لخلافات تاريخية قديمة. وفي هذا السياق، يعتقد الدكتور **عزيز العظمة** أنه ينبغي النظر في الظروف الاجتماعية التي أدت إلى تلك التنازعات، لأن عملية الفرز الطائفي تترافق دوما مع عمليات فرز اجتماعية أيضا، وثمة دائما تنازعات بين فئات يحلو لها أن تكسو خلافاتها لبوسا طائفيا.

كما يؤكد أيضا أنه لا يمكن لتفكير علماني منضبط أن يقوم دون الإلمام بتاريخية الأمور وتحول الأشياء، ومقدار سعة هذا التبدل، فالتاريخ مجال للتحول وليس مجالا للثبات، وهذا يحدونا - نحن ذوي النظرة التاريخية للأمور- أن نلحظ الكيفية التي تتحول فيها مجتمعاتنا، والصفة التي تنزاح إليها، وأن تلحظ كذلك وتائر تلك التحولات.[25]

هذا ويعتقد الدكتور **عاطف عطية** أن العلمانية لا يمكن لها أن تحظى بالاهتمام اللازم سواء على مستوى المجتمع، أو على مستوى مؤسساته إلا عندما يكون هذا المجتمع مستقرا ويتمتع بنوع من الهدوء، نظرا لحاجة هذه القضية إلى معالجة هادئة كونها مسألة (مصنوعة)، وتعبر عن نظرة بشرية إلى الإنسان وإلى الله وإلى المجتمع، وإلى الآخر كذلك باعتباره مساويا لنا على كل المستويات، مثلها في ذلك مثل

([24]) ماريانا أوتاوي، عمرو حمزاوي: **الأحزاب العلمانية في العالم العربي الصراع على جهتين**، أوراق كارينجي، أبريل، 2007.

([25]) خالد الاختيار: **لقاء مع الباحث الدكتور عزيز العظمة**، سورية الغد، 2007/06/21.

الديمقراطيـة، وأنهمـا، أي العلمانيـة والديمقراطيـة، صـنوان ومـن أساسـيات الدولـة والمجتمع الحديثين.[26]

ومن ثم فهو يعتقد أن الحل لمشاكل أي مجتمع يمتلك تعدديات من هذا النوع: هـو أن يحتـوي دسـتور هـذا المجتمـع وقانونـه على مبـادئ وآليـات تتجـاوز كـل هـذه الانتماءات الفرعية، بحيث تقوم السلطة بتنظيم مشاركة الجميع فيها على اختلاف هذه الانتماءات، شريطة ألا يكون التشارك مبنيا على نوع من توزيع الحصص والغنائم على هذه الفئات، أو أن ينظر إليها باعتبارها وحدات اجتماعية، أو وحدة اهتمام بتعبير علم الاجتماع، بمعنى ألا يتم بأي شكل تكريس مبدأ تذويب الفرد في المجموعة التي ينتمي إليها.

وللأسـف الشـديد فـإنّ جـلّ مـا نعرفـه عـن معظـم المجموعـات الموجـودة بـين ظهرانـي مجتمعاتنـا: لا يعـدو تعريـف المجموعـة الطائفيـة، ولـيس كمـا ينبغـي مـن مجموعـات النقابـات أو الأحـزاب أو الجمعيـات الأهليـة أو أي نـوع مـن المؤسسـات التي يستطيع المواطن أن ينتمي إليها بالاختيار لا الوراثة.[27]

هـذا ويعكـس بـروز الطائفيـة تراجـع طمـوح الإصـلاح وإحـلال هـاجس الأمـن والاستقرار ليصبح له الأولوية مقابل مطلب المشاركة السياسية على المستوى الشعبي العام. فأي إصلاح سياسي نتحدث عنه والتجارب السياسية الثلاث التي حدثت فيها انتخابات ومشاركة سياسية أفضت إلى حالة من الإغلاق والقلق وانعدام الاستقرار، مما يطرح سؤالاً عاماً ونخبوياً (لدى شريحة من المثقفين العرب بخاصة الليبراليين

([26]) **المصدر السابق.**

([27]) نفس المصدر.

الجدد) عن جدوى الديمقراطية ومآلاتها في الأمد القريب؟، وفيما إذا كانت الشعوب العربية «مؤهلة» بالفعل للمشروع الديمقراطي واستحقاقاته؟! مما يثير جدالاً لا نهاية له حول الطريق إلى الديمقراطية العربية.

كما يعكس صعود الطائفية حالة الاشتباك السلبي والمدمر بين الإسلام والمصالح السياسية المتضاربة، ويؤكد على خطورة جعل الوجدان الديني للجماهير العربية أداة من أدوات الاستقطاب واللعبة السياسية، ما يضر بمضامين الدين نفسه وأهدافه ووظيفته الاجتماعية والسياسية ويجعل منه ذريعة وآلة لتسويغ قتل الناس والاعتداء عليهم والتفرقة بينهم، كما هو حاصل بوضوح اليوم بين السنة والشيعة في العراق.[28]

هذا ويعتقد **جورج طرابيشي** أن قضية العلمانية في العالم العربي ليست فقط قضية مسيحية إسلامية، كما يصورها خصوم العلمانية، بل هي أيضا قضية إسلامية . إسلامية، مشيرا إلى أن تركيز خصوم العلمانية على البعد "الأقلوي" المسيحي لإشكالية العلمانية في العالم العربي يخفي ما هو أعظم خطورة: ألا وهو البعد الطائفي الإسلامي. وبحسبه فإن التاريخ يؤكد أن الطائفية في الإسلام ليس حدثا طارئا ولا مصطنعا لعامل خارجي، وإنما هي قديمة قدم الإسلام نفسه، وحتى لا يبدو وكأننا نحمل المسؤولية للدين بما هو كذلك فلنقل إنها ثابتة من ثوابت الإسلام التاريخي، بل هي الثابتة الأكثر استمرارية منه، وإن خمدت جذوتها أو اتقدت تبعا لتقدم موازين القوى الممسكة بالسلطة والدولة.

([28]) محمد أبو رمان: **العلمانية بوصفها حلاً للطائفية الجديدة**، صحيفة الحياة اللندنية، 2007/1/28.

ومن ثم يتساءل **طرابيشي** عن سبيل سوى العلمانية إلى تسوية العلاقات المتوترة دوما (ظهورا أو كمونا، علانية أو سرا تقية) بين الطوائف الإسلامية المتكارهة؟ ويخلص إلى أن العلمانية ما جرى اكتشافها وتطويرها في مختبرات الحداثة الأوروبية إلا لتكون (الدواء الشافي من الداء الطائفي).[29]

رابعا: خيار العلمانية المنفتحة:

من الممكن للعلمانية أن تكون عاملا لإجهاض الحرية والاختيار البشري الحر من خلال تحول تلك العلمانية إلى أصول أو قواعد متينة نهائية لا يمكن مناقشتها أو ممارسة النقد البشري عليها ومن ثم تصاب بداء التقديس. وهنا نذكر جميع النماذج العلمانية التي تحولت إلى شمول قيمي ومعرفي ثقافي لدى المجتمعات الحديثة ضمن الأنظمة الاشتراكية التي صعدت المعرفة البشرية فيها إلى درجة التقديس، خاصة تقديس البشر. إن العلمانية مرتبطة بالأفكار المتحررة من المسبق القيمي وهذه العلمانية أنتجت تاريخيا لدى المجتمعات الحديثة ضمن مراحل تاريخية قطعتها البشرية بعد صرعات ومخاضات ومحارق كنسية ومحاكم تفتيش.

ومن الممكن أن تكون كذلك العلمانية وليدة اللحظات السياسية التي تخدم الطبقة المنتصرة سياسيا ومن ثم هي من تتبنى فكرة العلمانية وذلك لأنها تتلائم مع إمكانيتها في التجاوز والسيطرة على أبعاد الزمان والمكان، ومن ثم أيضا يتم رفع الحواجز جميعا من أجل مصالحها وتجارتها، هذه العلمانية هي العلمانية غير المكتملة، المقيدة من قبل الطبقة الأقوى ولأن هذه الطبقة تملك السيطرة على الأفكار والمعارف، فإن إمكانية جعل البشرية محاطة بسجون جديدة أمرا واردا ومؤكدا من خلال سجون

([29]) من أوراق ندوة عقدت في دمشق يومي 17و18 أيار-مايو 2007، حول **العلمانية في المشرق العربي**.

غير مُدركة تؤصلها لغة الهامش المعرفي والأيديولوجي إلى أن يتم التغييب لإنتاج الحرية بشكل واع ومتواصل من قبل الكثير من الأفراد.

وإلى جانب ما سبق تتطلب عملية بناء مجتمعات متمدنة ومنخرطة ضمن شكل العلمانية المنفتحة على الآخر في عالمنا العربي، وفي العراق على وجه الخصوص، تحقيق مجموعة عوامل تكمن في ما يلي:

1) **العمل على مراجعة تاريخ المجتمعات العربية الإسلامية وتبينة مراكز الخلل في جعل هذه المجتمعات تعيش الحقيقة بمعناها الشمولي والمدعوم من قبل السلطة السياسية**، هذه السلطة تتغذى تاريخيا من خلال مجموعة من الفقهاء الداعمين لخيارات واحدة من المعرفة والفكر، ومن ثم لا يوجد هنالك أي تركيز يشمل أو يؤسس لقيمة البناء أو إعطاء جانب الحقيقة صفة المتعدد والمتغير بالرغم من وجود فترات تاريخية شهدت الأنسنة العربية فيها مجالا خصبا لتبادل المعرفة والأفكار، حيث كان هنالك فضاء يؤكد الجانب الروحي والإنساني لقيمة الحقيقة ذاتها بعيدا عن الفروض المؤسسة عقائديا واجتماعيا وما وجود الفرق والمدارس الإسلامية بكافة تجلياتها المختلفة فيما بينها كالمعتزلة والاشاعرة والمتصوفة ، إلا مثالا حقيقيا لتطور المجتمع من خلال الانفتاح التجاري وظهور طبقة برجوازية تجارية عملت على نشر الأفكار والمدارس المتعددة داخل المجتمع نتيجة لحالة الرخاء والرفاه الاقتصادي والاجتماعي حينذاك.

2) **العمل على مراجعة التجربة العلمانية داخل مجتمعاتنا العربية** بدءا بدخولها كمصطلح يعاني عدم الترسيخ داخل الذهنية الاجتماعية من خلال توزعه ضمن تيارات شمولية عقائدية تحتوي على هرميات سلطوية من المنع والحضر متمثلة بالأيديولوجيات التي تشيع اليقين والنهاية الفكرية والقيمية متمثلة بتيارات قومية وشيوعية لم تنتصر إلى خيارات الإنسان وحريته داخل هذه

المجتمعات، فضلا عن وجود التعثرات الخارجية التي أبقت مجتمعاتنا ضمن صورة التشوه النهائي مرتبطا بايدولوجيا الأصول غير المدرك لذاته إلا من خلال لغة الإقصاء والعنف وتحديد خيارات الإنسان بشكل عام. فمراجعة التجربة الحديثة من الممكن أن تقود إلى ولادة وعي مديني يرفض الماضي القائم على احتكار مجال المجتمع بجميع أشكاله ، ذلك الوعي غير مؤسس على الركون إلى مستطرفات العالم اليومي بشكل استهلاكي غير مبال بما يحدث في محيطة الاجتماعي من خلال جاهزية عزلته كفرد مضغوط عليه من قبل مجموعات متسلطة ماديا ومعنويا تشمل جميع الأنساق التي تجعل الإنسان لا يقدر أية قيمة للاعتراض والرفض والمساءلة التي من الممكن أن تتيح مجالات للتغيير والسيطرة على واقعه الخاص والعام على حد سواء.

3) **العمل على مراجعة التجربة العلمانية ضمن شكلها الحديث والمرتبط بالمجتمعات الغربية وتطورها وانتقالها من أشكال مجتمعية إلى أخرى** من خلال تاريخ طويل يشمل التقلبات ومن ثم وصول هذه المجتمعات إلى ما هو عليه من طبيعة علمانية تقودها الأنظمة الرأسمالية.

4) **تكوين ما يسمى بالعلمانية المنفتحة التي لا تتعامل مع الإنسان من خلال لغة الإقصاء ماديا ومعنويا أو تمثل النماذج الأخرى من العلمانية لدى المجتمعات الحديثة** وكأنها مطلقات قيمية يجب أن تعمم على المجتمعات الأخرى بحيث يتم الذوبان والانصهار ضمن النموذج الأصل بلا أية دعوى للاختلاف وتكوين الجديد والمختلف عن هذه العلمانية. ففي مقابل ذلك تعمل العلمانية المنفتحة على فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية ومن ثم لا يوجد هنالك أية بوادر لإقصاء الدين من المجتمع أو العمل على تشويه وجوده الإنساني. هذه العلمانية تحاول أن تلغي أية شموليات تتدعي المعرفة النهائية، وتؤسس لتيارات وعي غير مطلق، تشتغل على مقدرات الإنسان الفكرية

والمادية من خلال عدم تأسيس العزلة التي تفرضها أشكال ومجموعات السلط الحديثة.

هذا ومن شأن **العلمانية المنفتحة** هذه أن تؤصل لدى مجتمعاتنا العربية الإسلامية أساليب وآليات جديدة من التعامل الوجودي الاجتماعي مع المعرفة والحقيقة والحياة بشكل عام. فهذه العلمانية لا تعمل على إلغاء اليومي الوجودي بقدر ما ترسخ ذلك اليومي بعيانيته وتجربته المباشرة ومن ثم فهي تهتم كثيرا بتلازم الإنسان مع الحاضر المتغير من خلال روحية البحث الحر المؤسَس على تراتبيات الدهشة والشك والسؤال المرتبطين بعملية صناعة التغيير الذهني ومن ثم التغيير الاجتماعي نحو أفضل البدائل الممكنة لدى مجتمعاتنا، بحيث تزول عن ذاتنا جميع عناصر الإلغاء الوجودي لإمكانية التفكير بشكل مستقل لدى الأفراد عموما. ذلك لأن الإبداع لا يمكن أن يتحقق ضمن فضاءات المجتمع إلا من خلال توفر مساحات كبيرة من الحرية والقدرة على التغيير وهو ما يمكن أن توفره العلمانية المنفتحة باعتبارها خيارا بشريا جديدا لدى المجتمعات العربية الإسلامية.[30]

ومن ثم يعتقد البعض أنه لابد للحكومات الديمقراطية الحقيقية أن تحرص على تحقيق الحرية بمستوياتها المختلفة، والمتمثلة في:

أولا: تحرير جميع الأراضي التي لازالت محتلة من الأراضي العربية، من المحيط إلى الخليج، سواء تعلق الأمر بالاحتلال، أو بالاستيطان، حتى تصير الأرض العربية للعرب، وليس لغيرهم، وحتى يتفرغ الإنسان العربي للبناء الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والمدني، والسياسي على أرضه، وفي أفق إحداث تطور ينقل التشكيلة الاقتصادية

([30]) وليد المسعودي: **العلمانية المنفتحة، خيارا بشريا جديدا لدى المجتمعات العربية الإسلامية**، مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي.

الاجتماعية القائمة إلى مستوى أعلي، وفي إطار التحولات العميقة التي يجب أن تعرف مداها من أجل التحرر من ربقة التخلف.

ثانيا: تحرير الاقتصاد الوطني وإحداث تنمية شاملة: اقتصادية، واجتماعية، تهدف إلى تحقيق التوزيع العادل للثروة.

ثالثا: تحرير الإنسان/المواطن الذي يعيش على الأرض من كافة أشكال الاستلاب المادي، والمعنوي، وذلك عن طريق توفير حقوقه الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والمدنية، والسياسية، كيما يتمكن من تفجير قدراته المختلفة، وحتى يسعى إلى تحقيق الحرية في مستوياتها المختلفة، ومن أجل الانخراط الواسع للإنسان العربي في البناء الحضاري، الذي يُمكّنُ البلاد العربية من مضاهاة الحضارات الوافدة، وحتى تصير الحضارة العربية مُكملة للحضارة الإنسانية القائمة على تفعيل المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان والتي تضمن سيادة الشعوب على نفسها.

رابعا : تحرير الدولة، والتنظيمات السياسية، والجماهيرية، من أدلجة الدين، وذلك عن طريق الالتزام ببنود المواثيق الدولية المتعلقة بهذا الموضوع، وعن طريق ملاءمة الدساتير العربية، والقوانين المحلية، ومختلف الأنظمة مع تلك المواثيق، حتى تؤدي دورها في هذا الاتجاه.[31]

هذا ويقتضي تحقيق الديمقراطية الحرص على أن تكون السيادة للشعوب العربية، لأنه لا ديمقراطية من دون سيادة الشعوب، ولضمان هذه السيادة وإيجاد مؤسسات تمثيلية حقيقية تعكس إرادة الشعوب العربية على جميع المستويات المحلية، والإقليمية، والجهوية، والوطنية، حرصا على مساهمة جميع المواطنين، في إيجاد برامج محلية، وإقليمية، وجهوية ووطنية، تعتمد في إيجاد تنمية حقيقية: اقتصادية، واجتماعية، وثقافية، تساعد على التطور الإيجابي للشعوب العربية، حتى تنتقل إلى المستوى الذي أصبحت عليه الشعوب المتطورة. أيضا يتم ذلك من خلال

([31]) <u>محمد الحنفي</u>: **العلاقة المتبادلة بين العلمانية والدولة والدين والمجتمع**، 2006/7/27.

تفعيـل المجـالس المنتخبـة مـن أجـل تحقيـق مضـامين الديمقراطيـة الاقتصـادية، والاجتماعيـة، والثقافيـة، كامتـداد لتفعيل المضـمون السياسـي للديمقراطيـة وذلـك عـن طريق إيجاد التشريعات اللازمة لإلزام الحكومات العربية بتفعيلها والالتزام بها.

وبهـذه الخطـوات الإجرائيـة، تكـون الحكومـات الديمقراطيـة قـد عملـت عـلى جعـل سـيادة الشـعوب قائمـة عـلى أرض الواقـع، دسـتوريا، وقانونيـا، وعمليـا. لأن مصـير هـذه الشـعوب يبقـى بيـدها، كمـا أن تحقيـق العدالـة الاجتماعيـة، الـذي لا يعني إلا التوزيـع العـادل للثروة، وضمان تكافـؤ الفـرص أمـام جميـع المـواطنين في كل بلـد عربي، حتـى لا تسـود بـين المـواطنين إلا المنافسـة الشـريفة، في المجـالات كافـة انطلاقـا مـن أن تكـافؤ الفـرص، وحـده، كفيـل بوجـود التفـاوت الاجتمـاعي المشـروع، والمنافسـة الشـريفة، وحـدها، كفيلـة بإحـداث تطـور هائـل، عـلى جميـع المسـتويات، العلميـة، والتقنيـة والفكريـة، والاقتصـادية، والاجتماعيـة، والثقافيـة، التـي تقـف وراء إحـداث تطـور سياسي.

وفي إطـار التطـور الشـامل للتشـكيلة الاقتصـادية، والاجتماعيـة، والثقافيـة، والمدنيـة، والسياسـية، في اتجـاه المرحلـة الأعلى، التي لا يمكـن أن تكـرس إلا لتسـييد العدالـة الاجتماعيـة، بين المواطنات، والمواطنين على حد سـواء، كما تقر بذلك المواثيق الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان. ولكون السمة الأساسية للدولة الوطنية الديمقراطية هي العلمانية، وبما أن الترابط بين العلمانية والديمقراطية قضية جوهرية في أي تقدم إنسـاني منشـود للعـرب، تظـل العلمانيـة غير ذات جـدوى في حالـة غيـاب الديمقراطيـة، لأنه يمكن أن يجتمع نظام علماني وديكتاتوري في آن معا.

خاتمة

تطرقـت في هـذه الدراسـة إلى بحـث مسـألة إشـكالية تكـريس العلمانيـة في المجتمعـات العربيـة، فـأبرزت مسـيرتها التاريخيـة وتعريفاتهـا المختلفـة، ولاسـيما عنـد المفكرين العـرب، كمـا أوضحت أشـكال تطبيقهـا المحـدودة وممارسـتها المشـوبة بالأخطـاء

من قبل بعض الأحزاب العربية. كما حددت بعض أشكال ومبررات رفض العلمانية، وأبرزت بعض الخطوات التي يُعتقد أنها ضرورية لنشر العلمانية في المجتمعات العربية. يتحصل مما سبق أن العلمانية هي الخيار الصحيح والأداة الناجعة لمواجهة الأزمات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تعانيها المجتمعات العربية، لكونها تطلق حرية العقل الإنساني وتنبذ أي حجر عليه، أو أية محاولة ترمي إلى تحطيمه.

الرأسمالية الإسلامية: الإسلام والسوق الحرة

مصطفى أكيول *

هل يتسق الإسلام مع الحداثة؟ تساؤل أصبح موضع جدلٍ محتدم في العقود القليلة الأخيرة. حيث يتركز جزءٌ كبير من النقاش المتصل بذلك التساؤل على قضايا تتعلق بالليبرالية السياسية، والديمقراطية، والتعددية، وحرية الفكر...إلخ. وبطبيعة الحال، هناك بعدٌ مهم آخر للحداثة ألا وهو "الليبرالية الاقتصادية"، لذا يتعين علينا أن نسأل فيما إذا كان الإسلام يتسقُ مع هذا البعد أيضاً، أي مع إقتصاد السوق الحر، أو الرأسمالية أم لا؟!

إجابة معظم الإسلامويين على هذا التساؤل ستكون (لا) مدوية! فحيث أنهم يفهمون الإسلام باعتباره نظاماً سياسياً إجتماعياً شاملاً، فإنهم يعتبرون الرأسمالية منافِسَةً أوعدوَّه. وبالتالي فإن الصراعُ ضد كل من الرأسمالية والشيوعية لا زال أحد المواضيع الرئيسة في الأدبيات الإسلاموية. ففي عام 1951 وضع **سيد قطب**، الأيديولوجي البارز في جماعة الإخوان المسلمين، كتاباً بعنوان **"معركة الإسلام مع الرأسمالية"**[32]، وفي مؤتمر إسلامي عقد في مدينة غرناطة الإسبانية في يوليو (تموز) 2003 وحضره 2000 مسلم، تم إطلاق دعوةٍ **"لوضع نهايةٍ للنظام الرأسمالي"**.

---

* **كاتب تركي.**

(32) ومن الكتابات الصادرة حديثا في هذا السياق كتاب عبد العزيز كامل: **معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية**. (المحرر).

بيد أن رفضاً متطرفاً من هذا النوع للاقتصاد الرأسمالي لا يبدو متوائماً مع نظرة الإسلام الدينيه والتاريخية للتجارة وتحقيق الأرباح. فالإسلامُ، باعتباره ديناً أنشأه رجلُ أعمال[33]- كان النبي محمد تاجراً ناجحاً معظم سنوات حياته- وباعتباره ديناًً رعى التجارة منذ البداية، فإن من الممكن اعتبارُه في الواقع متسقاً للغاية مع اقتصادٍ رأسمالي مُعزز بمجموعة من القيم الأخلاقية التي تؤكد على مساعدة الفقراء والمحتاجين.

(1) التجارة والزكاة والقرآن:

لقد أُجريت دراسات مستفيضة لهذا الاتساق ما بين الإسلام والرأسمالية، ومن الأعمال الكلاسيكية في هذا الشأن الكتاب الشهير الذي وضعه **مكسيم رودينسون** عام 1966 بعنوان **"الإسلام والرأسمالية"** والذي استشهد فيه، وهو ماركسيٌ فرنسي، بتحليلاتٍ لنصوص مصادرَ إسلامية وبالتاريخ الاقتصادي للعالم الإسلامي ليبين أن المسلمين لم تكن لديهم أبداً مشكلةٌ مع جمع المال. يقول رودينسون في هذا السياق: "هناك دياناتٌ لا تشجع نصوصها المقدسة على النشاطات الاقتصادية بشكل عام، ولكن هذا لا ينطبق بالتأكيد على القرآن الذي ينظرُ بعين الرضى للنشاط التجاري، ويقتصر في هذا الشأن على شجب الممارسات الاحتيالية ويطلبُ الامتناع عن التعامل التجاري خلال مناسباتٍ دينية معينة".

([33]) لا أعتقد أن توصيفا هكذا صحيح حتى من الناحية التاريخية فالنبي محمد لم يشتغل بالتجارة إلا لفترة قصيرة من حياته فضلا عن أنه كان لا يتاجر لنفسه وإنما يعمل من أجل الآخرين. أضف إلى ذلك أن كلمة **"أنشأه"** الواردة في المتن توحي بأن الإسلام دين وضعي!! ما حدا ببعض المستشرقين القدامى لأن يطلقوا عليه اسم **"الديانة المحمدية"**!! وبالتالي؛ فإن كلام المؤلف هنا يعد امتدادا لإرث استشراقي تم تجاوز أغلب توصيفاته منذ أمد بعيد. (المحرر)

صحيحٌ أن القرآن يؤكد بشدة على العدالة الإجتماعية، مما أدى ببعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين للتعاطف مع الاشتراكية ووعدها "بمجتمع طبقي"، إلا أن قراءةً متأنية للقرآن تكشف مفهوماً مضاداً "لإشتراكيةٍ إسلامية" كهذه. فالنصوصُ الإسلامية المقدسة تعتبر أن من المسلم به وجود أغنياء وفقراء في المجتمع، وتؤكد على نحوٍ ما على هذه الفروق بتأييدها القوي للملكية الخاصة والميراث، بيد أنها تنبّهُ الأغنياء دائماً إلى ضرورة العناية بالمحرومين، ومن ثم جاء تشريعُ الزكاة كتعبيرٍ مؤسسي عن هذا التوجه: إذ يتعين على كل مسلم أن يعطي قدراً معيناً من ثروته لمواطنيه الفقراء.

وعلى ذلك فالزكاةُ عملُ خيرٍ تطوعي، وليس جمعاً للثروة من قبل سلطة مركزية[34]. ويقول **جون توماس كمنغز وحسين العسكري وأحمد مصطفى**، وهم مفكرون شاركوا في وضع بحث أكاديمي بعنوان **"الإسلام والتحولات الاقتصادية المعاصرة"** بأن "الزكاة هي في الأساس عملٌ تطوعي بدافع التقوى ويختلف بشدة عما يشعر به دافعو الضرائب المعاصرون عندما تفرض عليهم جباياتُ ضرائبِ دخلٍ متزايدة أو قوانينَ معقدة"، ويزيدون على ذلك بأنه "ليس هناك تفضيلٌ إسلامي خاص للتأكيد الماركسي على التخطيط الإقتصادي بدلاً من قوى السوق".

والواقع أن النبي محمد عندما طُلب منه تحديد الأسعار في السوق، لأنّ بعض التجار كانوا يبيعون بضاعتهم بأسعار باهظة، رفض ذلك قائلا: "السوقُ بأمر الله وحده". وليس من الصعب رؤيةُ تناظرٍ هنا مع مقولة **آدم سميث** حول **"اليد الخفية"**.

([34]) لا أعتقد أن الزكاة –كفريضة- أمر يتعلق بالإرادة الفردية فقط من دون تدخل للسلطات المعنية، وإلا لما أنشا المسلمون بيوتا للمال، ولما عين الخلفاء من يقوم على إدارة هذا الشأن، بغض النظر بطبيعة الحال عن التجاوزات التي كانت تحدث في هذا السياق، فضلا عن أن جعل الزكاة مجرد عمل تطوعي يفرغ الزكاة كفريضة من مضمونها الإلزامي.. وتلك قضية أخرى. (المحرر)

كما أن للنبي أحاديث عديدة يحبب فيها التجارة وتحقيق الأرباح "زينة الحياة الدنيا"[35] وقد عبر عن ذلك مكسيم رودينسون ببساطة بقوله: "محمد لم يكن اشتراكياً".

إذاً النظرة المنفتحة للإسلام نحو التجارة والأعمال كانت أحد الأسباب المهمة لعظمة الحضارة الإسلامية في القرون الوسطى. فقد كان العالم الإسلامي في قلب طرق التجارة العالمية وقد استفاد التجار المسلمون من هذه الميزة استفادةً تامة. بل إنهم وضعوا الأسس لبعض جوانب العمل المصرفي المعاصر: فقد اعتاد التجار المسلمون في القرون الوسطى على استخدام الشيكات الورقية بدلاً من حمل الذهب الثقيل الوزن والمعرض بسهولة للسرقة. هذا الابتكار في التحويلات الائتمانية تم فيما بعد تقليدُهُ ونقله إلى أوروبا عن طريق الصليبيين وخصوصاً فرسان الهيكل.

كانت التجارةُ مركزيةً في الحضارة الإسلامية لدرجة أن تراجع تلك الحضارة قد يُعزى لتغييراتٍ في أنماط التجارة العالمية. وعندما تمكن **فاسكو دي غاما** من الدوران حول رأس الرجاء الصالح في نوفمبر (تشرين ثاني) 1497. والفضلُ في ذلك إلى حدٍ ما للاسطرلاب الذي اخترعه المسلمون- فقد فتح فصلاً جديداً في تاريخ العالم كان من شأنه تحوُّلُ التجارة العالمية من الشرق الأوسط والبحر الأبيض المتوسط إلى المحيطات. في أعقاب ذلك أخذ الشرق الأوسط العربي، الذي كان قد اجتاحه المغول قبل قرنين من ذلك الوقت، وما كان له أن ينهض ثانية على أي حال، أخذ بالدخول في حالة من الركود التام.

لقد لمع نجم الامبراطورية العثمانية لبضعة قرون أخرى ولكن التراجع كان محتوماً. كما أن فقدان التجارة كان يعني أيضاً نهاية عولمة ذلك العصر، وتلا ذلك

([35]) لعل المؤلف يشير إلى الآية الكريمة: "**المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا**". القرآن الكريم: سورة الكهف، آية رقم 46.

ظهور التعصب الديني. وفي حين كان الشُرَّاحُ الأوائل للقرآن قد أشادوا بالتجارة والثروة باعتبارهما من نعم الله ، فإن الأدبيات الإسلامية في العصور الوسطى المتأخرة أخذت بالتأكيد على الزهد المفرط.

(2) كاليفينيون* إسلاميون؟

لو كانت الأمور قد سارت على ما يرام، فربما كان من الممكن جداً للخاصية الإسلامية ذات النزعة التجارية أن تحل محل الكالفينية التي، كما يؤكد **ماكس ويبر** بطريقة مقنعة، كان لها الريادة في نشوء الرأسمالية. ماكس ويبر نفسه لم يكن ليوافق على هذه الملاحظة- فقد رأى الإسلام كدينٍ للغزو والسلب وليس للكد والعمل- ويرى ويبر أن الإسلام شكل عائقاً للتطور الرأسمالي لأنه لم يكن يستطيع تبني سوى العدوان العسكري (الجهاد) أو التزمت الديني المتشدد.

ولكن ويبر يؤكد في آرائه حول **الكونفوشوسية والتساوية** (1915) بأن الصين ما كان لها أبداً أن تُنشيء اقتصاداً ناجحاً لأن ثقافتها كانت تقوم على المحاباه الشديدة للأقارب، كما كان متشائماً إلى حدٍ ما من قدرة اليابان على النجاح اقتصادياً. لقد أخطأ ويبر في تحليله لهاتين الحضارتين غير المسيحيتين لأنه افترض دوام سِماتها وأساء إلى حدٍ ما فهم تاريخهما. أحدُ كبار علماء الاجتماع الأتراك **صبري ف. أولغينير**- وهو تلميذٌ وناقدٌ لويبر على حد سواء- أفاض في وصف كيف أنه هو نفسه، رغم عبقريته في تحليل جذور الرأسمالية في الغرب، قد أخطأ في فهم الإسلام وغفل عن اتساقه الفطري مع "نظام سوقٍ حر".

(*) نسبة للقديس البروتستانتي الفرنسي **جون كالفين** (1509-1564).

على أن هـذا الاتسـاق لا يخلـو تمامـاً مـن المشـاكل، فهنـاك مـن بـين جوانـب الرأسمالية المعاصرة نقطةُ خلاف معينة مع الإسلام، ألا وهي الفائدة المصرفية. فالقرآن ينص على **"أحل الله البيع وحرم الربا"**، والربا يُفسر على وجه العموم بأنه تقاضي فائدةٍ على المال.

هـذا مـا حـدا بالمسـلمين المعاصـرين إلى تطـوير **"المصـارف الإسـلامية"** كبـديلٍ للمصارف التي تعمل بنظام الفائدة. فالمصارفُ الإسلامية هي في الواقع فسيلةٌ من "رأس المال المُخاطر" الذي تطور في الغرب؛ بعضُ جوانب العمل المصرفي الإسلامي هو تحويرٌ لخدماتٍ ذات صلة مثل التأجير، والشراكة، والتحويل بربح، والمشاركة في الأرباح.

وفي حين أن العمل المصرفي الإسلامي يسمح بالتعامل الرأسمالي دون فائدة، فإن بعض المسلمين يذهبون إلى أبعد من ذلك ويتساءلون فيما إذا كان الربا يشمل فعلاً نسبة فائدةٍ معقولة. هذا التفسيرُ الليبرالي يرجع إلى القرن السادس عشر أيام الإمبراطورية العثمانية، فخلال عهد سليمان الأول أصدر قاضي قضاته، **أبو السعود أفندي**، فتوىً سمح بموجبها للمؤسسات العاملة في خدمة المجتمع بتقاضي الفائدة. وفي عصرنا الحالي هناك عدد كبير من المفكرين الإسلاميين الذين أعادوا تفسير مصطلح الربا. فعلى سبيل المثال يؤكد **عماد الدين أحمد** من **معهد منارة الحرية** بأن هذا المصطلح يعني في الواقع أي مغالاةٍ فاحشة في الربح سواءً كان ذلك سعر فائدةٍ مصرفيه أو سعر التعاملات الفوريه في الأسواق، ويرى بأن تقاضي سعر الفائدة السائد في السوق لا يعد ضرباً من الربا.

سواءً كان مسموحاً بالفائدة المعقولة أم لا، فإن الموقف الفقهي والتاريخي من العمل التجاري هو موقفٌ إيجابي دون شك. وبهذا الصدد يقول **مكسيم رودينسون**: "المعارضة الإسلامية الأساسية المزعومة للرأسمالية هي مجرد خرافة". وإذا كان الأمر

كذلك، فمتى تأتي "المعركة بين الإسلام والرأسمالية" كما يتصورها إسلامويون مثل سيد قطب؟

الإجابةُ تكمن في كلٍ من الفكر الإسلامي الذي تبنى الزهد منذ أواخر العصر الإسلامي الأوسط والذي ما زال نابضاً بالحياة اليوم في أوساط المسلمين المحافظين المتشددين، وفي الأصول اللاإسلامية للتطرف الإسلامي والأخيرة وُلدت كحركةٍ رجعية مناهضة للاستعمار؛ وكان هدفها الأساسي هو إيجادُ نظام سياسي اجتماعي لتحدي ودحر الغرب ويرى الإسلامويون المتطرفون بأنه لما كان الغرب قد قام على الرأسمالية الديمقراطية، فإن على المناوئين للغرب تبني رؤية سياسية/اقتصادية بديلة. هذا هو السبب في أن الآباء المؤسسين للإسلام المتطرف- مثل قطب والمودودي- قد استعاروا بصورة مكثفة مما يطلق عليه ***إيان بوروما وآفيل مارغاليت*** "الغربنة" وهي مذهبٌ تعود جذوره إلى نقد ***هيدجر***[*] للغرب والذي تبناه الفاشيون اليابانيون، والنازيون، والخمير الحمر، وفي الآونة الأخيرة القاعدةُ وأتباعُها.

ولكن بالنسبة للمسلمين الذين لا تتمحور حياتهم حول الغربنة بل حول التدين الشخصي ورغبةٍ إنسانية طبيعية في حياةٍ رغيدة، فإن الرأسمالية الديمقراطية تبدو ملائمةً تماماً لهم. بعضُ الأمثلة الملفتة للانتباه على هذه الظاهرة برزت في تركيا خلال العقدين الماضيين. فتركيا ليست أغنى البلدان الإسلامية ولكن يقال بأنها أكثرها تطوراً. أما أغناها فهي البلدان العربية النفطية الثرية والتي يبقى معظمها، رغم دولاراتها البترولية، قَبَليةً ومتخلفه اجتماعياً. ومن المؤسف أن النفط يجلب الثروة ولكنه لا يجلب التمدن.

[*] فيلسوف ألماني (1889-1976) يعتبر المؤسس للوجودية.

فالتمدن يأتي من خلال العقلانية التي لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق التنظيم والنظام والتعامل المتبادل وتحمل المخاطر في سبيل تحقيق الأهداف. وقد صرح **تورغوت أوزال**، أحد رؤساء تركيا السابقين، ذات مرة: "نحن محظوظون بأنه ليس لدينا نفط؛ ويتعين علينا أن نعمل بجد كي ننتج دخلاً".

وقد كان أوزال سياسياً موالياً للغرب ومسلماً مؤمناً استطاع بفضل إصلاحاته الثورية (الريغانية) في ثمانينات القرن العشرين نقل الاقتصاد التركي من اقتصاد شبه اشتراكي إلى اقتصاد رأسمالي. وقد وجدت الجماهير المسلمة المحافظة في الأناضول في هذا الوضع الجديد تربة خصبة لازدهارٍ اجتماعي- اقتصادي. وبفضل نجاحاتهم المذهلة في الأعمال والتجارة أصبح يطلق عليهم "نمور الأناضول"، وأصبحوا يشكلون طبقة جديدة تنافس طبقة "بورجوازيي إستانبول" العريقة ذات الامتيازات والتي تتسم بالترفع والعلمانية المفرطة.

هذا وقد أجرى **معهد مبادرة الاستقرار الأوروبي**، وهو مؤسسة بحثية مقرها في برلين، بحثاً عام 2005 حول "نمور الأناضول" حيث قام الباحثون بإجراء مئات المقابلات مع رجالِ أعمالٍ محافظين في مدينة *قيصرية* في الأناضول الأوسط فاكتشفوا أن "الفردية وتياراتٍ تشجع التجارة الحرة قد أصبحت معالمَ بارزة في الإسلام التركي"، وأن هناك "إصلاحاً إسلامياً تماماً" يجري على أيدي رجال أعمال مسلمين. وقد كان المصطلح الذي استخدمه هؤلاء الباحثون لتعريف هؤلاء الرأسماليون التقاة، واستخدموه أيضاً عنواناً لتقريرهم، هو *"الكالفينيون الإسلاميون"*.

ويبدو أن حزب العدالة و التنمية الحاكم هو صدىً لهذه "الكالفينية الإسلامية" الناشئة في تركيا. ذلك أن معظمُ أعضاء هذا الحزب يأتون من خلفيات أصحاب الأعمال ، وكان الحزب منحازاً للتجارة الحرة منذ يومه الأول. وقد رحب رئيس الحزب،

رئيس الوزراء **رجب طيب أوردوغان**، بصورة متكررة بالاستثمار المباشر في بلاده من أي مصدر خارجي، بما في ذلك إسرائيل.

كما دعا **أوردوغان** في خطاب له مؤخراً القادة العرب إلى إعادة تفسير الحظر الإسلامي على الفوائد المصرفية، وحذر من أن العمل المصرفي الإسلامي قد يتحول إلى "مصيدة" يمكن لها إعاقة التنمية في العالم الإسلامي. فكلما ارتفعت أصواتٌ أخرى من هذا النوع من قبل قادةٍ ومفكرين وأكاديميين إسلاميين، كلما أصبحت الأسواق- والعقول- في الشرق الأوسط الأوسع أكثر حرية.

مع ذلك، لا زال هناك الكثير من المسلمين- في تركيا وغيرها- ينظرون بازدراء إلى الرأسمالية ويعدونها شيئاً شاذاً ومدمراً للإسلام. ولكن هذا الإستياء في غير محله، فعندما يتأمل المرء في اللغة المناوئة للرأسمالية المستخدمة في الأوساط الإسلامية يلاحظ على الفور أنها تتركز على مسائل الانحلال الجنسي، والبغاء، والمخدرات، والجريمة، أو على الأنانية العامة في المجتمعات الغربية. بيد أن هذه المثالب ليست عناصر أساسية في الرأسمالية، ومن الأفضل وضعها تحت مصطلح "مادية ثقافية"، أي فكرةُ أن الأشياء المادية هي فقط الأشياء المهمة ومن ثم فإن معظم المسلمين الذين يمقتون الرأسمالية إنما يخلطون بينها وبين المادية.

فالمسلمونَ القلقون من هذا النوع سيُدهشون تماماً عندما يكتشفون أن أعلى الأصوات المدافعة عن الأسواق الحرة في الغرب هي أيضاً من أشد الأصوات دفاعاً عن المعتقدات الدينية والقيم العائلية والدور الصحي لكليهما في حياة الناس. ولسوء الحظ؛ فإن توليفة الرأسمالية الديمقراطية مع القيم اليهودية المسيحية- وهي أساساً ظاهرةٌ أميركية- ليست معروفة جيداً في العالم الإسلامي. فأميركا الكنائس والمؤسسات الخيرية لا تُعرض بصورة جيدة في الإعلام الجماهيري العالمي، بل على العكس تماماً فإن

معظم ما يراه المسلمون كأنماط سائدة للأميركيين هي صور الفاجرين المستهترين في هوليود وقنوات تلفزيونية معينة.

بعبارة أخرى، ليس كل الرأسماليين هم أصحاب الثراء الملعون، وكلما أدرك المسلمون ذلك كلما قل خوفهم من فتح مجتمعاتهم للتنمية الاقتصادية وكلما زاد تذكرهم للأمر القرآني "*فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيراً لعلكم تفلحون*".[36] عند ذاك سيصبح العالم مكاناً أكثر أمناً- لأن سعياً موجهاً بالأخلاق نحو رأس المال سيكون سلمياً بدرجة أكبر بكثير من "معركة" ضدهُ مدفوعة بالكراهية.

([36]) القرآن الكريم: سورة الجمعة، آية رقم 10.

صراع الحضارات: سوء تفاهم بين الإسلام والغرب

منعم أ. سري*

هل كانت حادثة الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بداية لمرحلة جديدة من الصراع؟ هل كان الهجوم التراجيدي على مبنى التجارة العالمية ومبنى البنتاغون يصور تهديدا مريرا مظلما يقوده الإرهاب الإسلاميّ ضد الغرب؟ هل يمكننا أن نتخذ الواقعة رمزا يواكب توقعات هنتنجون عن "صراع الحضارات"، كمرحلة جديدة من الصراع، تلعب "الثقافة" و"الحضارة" دورا فعالا فيه؟ إن صحت إجابات هذه الأسئلة، فإن التساؤل التالي يبدو كما يلي: هل هذا النوع من الصراع لا يمكن تجنبه؟!

رأيُ كثير من الغربيين أنّ طبيعة التهديد الإسلامي قد ازدادت قوة بسبب ارتباطها بأعمال العنف والتطرف الديني من جهة، والمقاومة التي تبديها الحركات الإسلامية لوقف تغلغل الثقافة الغربية العالمية من جهة ثانية. وحادثة الحادي عشر من سبتمبر مجرد واحدة من سلسلة أعمال العنف المغلفة بغلاف ديني، والتي تخلق

---

* منعم أ. سري: طالب على منحة المؤسسة فولبرايت Fullbright بقسم دراسات الشرق الأوسط، جامعة كالفورنيا الأمريكية. درس قبل ذلك في معهد الأمين ببرندوان سومنيف مادورا، إندونيسيا، تحت إشراف ورعاية المربي الشيخ الحاج محمد إدريس جوهري (1983-1990). ثم أتم بعد ذلك المرحلة الجامعية والدراسات العليا في كلية الشريعة والقانون بالجامعة الإسلامية العالمية بباكستان، ما بين عام 1990 و 1996. ومن أعماله: Membendung Militansi Agama **"صد النضالية الدينية"** (Erlangga، سبتمبر 2003)، Sejarah Fikih Islam: Sebuah Pengantar **"مدخل إلى تاريخ الفقه الإسلامي"** (Risalah Gusti، يوليو 1995)، كما شارك في تأليف كتاب: Mutiara Terpendam: Perempuan dalam Literatur Islam Klasik **"الجوهر المكنون: المرأة في الأدبيات الإسلامية القديمة"** (Gramedia، 2002)، Melawan Hegemoni Barat **"مقاومة الهيمنة الغربية"**، (Lentera، 1999)، وقام أيضا بتحرير وترجمة كتاب: Islam Liberalisme Demokrasi **(الإسلام والليبرلية الديمقراطية)**، (Paramadina، 2002)، وكتاب Fikih Lintas Agama **"فقه عبر الأديان"** (Paramadina، 2003)، أيضا ترجم كتبا عديدة، منها Islam Ditelanjangi **"الإسلام مفضوحا"** (Paramadina ، 2003).

تركيزا جديدا حول خطر **"الأصولية الإسلاموية"** باعتبارها تهديدا عالميا. فبداية من **آية الله خوميني** حتى **صدام حسين**، و **حركة طالبان** في أفغانستان، طوال ما يقرب من عقدين، كانت صورة الأصولية الإسلاموية، أو الإسلام المتشدد، باعتبارها تهديدا للغرب قد دخلت ذاكرة الحكومات الغربية والإعلام الغربي.

لكن **"جون اسفوسيتو"**، أستاذ العلاقات الدولية في جامعة جورج تاون، قد كشف عن "أساطير" أو خرافة تهديد الإسلام للغرب هذا.[37] كما أكد اسفوسيتو أنه يجب ألا يوضع الإسلام في منظور واحد، فظاهرة النهضة الإسلامية المتنوعة جغرافيا وسياسيا، والمتنوعة من حيث الوجهة الايديولوجية، وغيرها من الظواهر تدل على أن الإسلام لا يمثل تهديدا للغرب.

نعم، ليس هناك موضوع للنقاش يثير الحيرة أكثر مما يثيره موضوع العلاقة بين "الإسلام" و"الغرب". سواء كان ذلك النقاش يدور حول العلاقة بين الدول الإسلامية والدول الغربية، أو العلاقة بين الغربيين والمسلمين في الدول الغربية. وقد كان الاتجاه السائد في كافة النقاشات تعبر عن سوء التفاهم بينهما. انظر على سبيل المثال إلى المعسكرين: كيف يفهم كل واحد منهما ما يتوهمه "تهديدا" للآخر؟ فمن جانب، وضعوا الإسلام موضع التهديد للعالم الغربي، ومن جانب آخر، اعتبروا الغرب تهديدا للمسلمين. ومما يدعو للسخرية أنه في عصر الاتصالات العالمية هذا مازلنا نواجه مشكلة سوء التفاهم المستعصي للغاية. فلا يزال في الغرب مثلا، الكثير من الذين يفهمون الإرهاب فهما خاطئا. ففي نظرهم أن معظم المسلمين إرهابيون، أو أن معظم الإرهابيين هم مسلمون؛ وأن كل أعمال العنف في العالم الإسلامي مسئول عنها

([37]) John L. Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality? (New York: Oxford University Press, Vol. 3, 1999).

المسـلمون؛ وأن المسـلمين لا يسـتطيعون أن يتقبلـوا الديمقراطيـة عـن رضـى ولا أن يقدِّروا حقوق الإنسان. وفي المقابل يرى المسلمون الغرب بمنظور ثابت مشوه، يفهمون الغرب على أنه نص غريب وثقافة غريبة.

وفي الحقيقة فإن المشكلة التي تدور حول علاقة الإسلام بالغرب، على امتداد تاريخه الطويل، هي علاقة معقدة شديدة التعقيد، حتى أنه – وكما يؤكد **سوكيدي**- لن يكفي شرح واحد لتوضيحها.[38] بل إن مصطلح "الغرب" و "الإسلام" يتضمن تعقيدا ليس من السهل فهمه. فالغرب ليس تجمُّعا وتمثيلا صادقا للعالم الحديث، كما أن الإسلام ليس كلمة تصف تعاطي ملايين المسلمين (الذين انقسموا لأكثر من خمسين دولة وإلى آلاف القبائل) مع العالم الحديث. ومع ذلك، فهذا لا يعني أن هذا الفهم الخاطئ لا يمكن تصحيحه. فأنا أحد المتفائلين الذين اعتقدوا أن سيناريو العلاقة بين الإسلام والغرب سيجد نقطة توازن جديدة في تكافؤ دينامي بينهما.

وقبل أن أريكم "الفهم الخاطئ" الموجود في فرضية هنتنجون، أود أن أشارككم في مناقشة مسألة: كيف أثارت الفرضية جدلا واسعا وضخما خلال السنوات الأخيرة؟[39] فقد نشر هنتنجون مقالته هذه في عام 1993 بعنوان: "صراع الحضارات؟" في مجلة الشؤون الخارجية. وبعد ثلاثة أعوام أصدر كتابا بالعنوان نفسه من دون علامة استفهام (1996). حيث قدم مدخلا "للحضارة" في الدراسات السياسية العالمية، وبتنظير "الصراع" نموذجا لها.

([38]) طالع مقال سوكيدى مليادى: **"النجم الساطع" بشأن "عجز الديمقراطية في العالم الإسلامي** Defisit Demokrasi di Dunia Islam " المنشور ضمن هذه المجموعة أيضا.

([39]) فيما يتعلق بالجدال الأكاديمي الذي أثارته فكرة هنتنجون انظر: Glenn E. Perry, Huntington and his Critics: Islam and the West" Arab Studies Quarterly 24, no 1 (Winter2002).

ووفقا لفرضية **هنتنجون**، فإنه بانتهاء الصراع الأيديولوجي بين الرأسمالية والشيوعية، سيواجه العالمَ صراع الحضارة بين الهيمنة الغربية وبين الأطراف الأخرى التي تحاول أن تدمر الغرب أو تحل محله. وفي افتراضي (كما قال هنتنجون محذرا) فإن مصدر الصراع الأكثر أساسية وأهمية لم يعد هو الأيديولوجيا أو الاقتصاد، وأن منبع الافتراق الشديد بين الإنسان ومصدر هيمنة الصراع سيكون الثقافة. ومن ثم ستظل "دولة الشعب" الممثل القوي في الشؤون الدولية، ولكن الصراع السياسي العالمي الأساسي سيكون بين الشعوب والمجموعات الحضارية المختلفة".[40] ولذلك، فقد اختار هنتنجون تيارين سائدين مهمين، وهما الدول التي تكوِّن "علاقة الكنفوشية– الإسلامية" باعتبارها معسكرا واحدا، والثاني الغرب، وبخاصة أوربا وأمريكا، باعتباره معسكرا آخر.

وفي الحقيقة لم يكن من الصعب القيام بقراءة اتجاه اهتمام **هنتنجون**. ففي نظرية العلاقات الدولية، أو بتعبير أصح مدخل الواقعية، كان هنتنجون يحاول صياغة نظرية كبرى جديدة، وهي النظرية التي ستحدد وجهة السياسة الأمريكية والسياسة الغربية بصفة عامة في مرحلة ما بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وكما نعلم، أنه بعد انتهاء الحرب الباردة، كانت الولايات المتحدة وشركاؤها في حيرة من أمرها في تعريف سياستها الخارجية ومصالحها الدولية.[41] وبالتالي فإن افتراض هنتنجون بشأن التهديدات التالية التي تأتي من قبل التحالف بين الإسلام والكنفوشية، لم يكن المرجو

([40]) Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilization", Foreign Affairs 72. no 4 (September-Oktober 1993).

([41]) M.A. Muqtedar Khan, "Living on Borderlines," dalam Zahid H. Bukhari, Sulayman Nyang, Mumtaz Ahmad, john Esposito (eds.), Muslim's Place in the American Public Square (New York: Altamira Press, 2004).

منه مجرد الحفاظ على وحدة الغرب سياسيا وعسكريا (والسبب: ورود ذلك التهديد سيؤتي اهتماما آخر للحلف الأطلنطي)، وإنما أيضا سيجنب الغرب احتمال انهياره، بل أيضا سيحافظ على عولمة القيم الغربية.

وفي الواقع؛ لم تكن حجة هنتنجون جديدة على الإطلاق. فقد سبق أن قدم **"برنارد لويس"**، الأستاذ بجامعة برنستون، في مقالة له الشيء نفسه فيما يتعلق بالمسلمين، وكيف وضع المسلمون الغرب موضع العدو.(42) ويعطي لويس اسما جزئيا لمقاله: "تصادم الحضارات" ليؤكد على دعواه بأن القيم الغربية تتعارض مع القيم الإسلامية. ولذلك يستحيل أن يتعايش الإسلام والغرب تعايشا سلميا. ولويس، بصفته مؤرخا لشئون الشرق الأوسط، قدم شرحا تاريخيا بشأن المجابهة بين الغرب والإسلام حيث قال:

"لقد مر حتى الآن على الصراع بين الإسلام والغرب أربعة عشر قرنا ويتكون من [لا مجرد أن يشتمل على] سلسلة طويلة من الهجمات والهجمات المرتدة والحروب والغزوات الصليبية والفتوحات والفتوحات المرتدة. وعاد المسلمون الآن يساورهم الكراهية الشديدة تجاه الغرب. وتصبح أمريكا فجأة عدوا لدودا ، وتجسيدا لإبليس، وعدوا لكل خير، وخاصة للمسلمين والإسلام. لماذا؟

واضح لنا الآن، أننا نواجه حركات تجاوزت القضية أو السياسة التي يمكن للحكومة أن تتعامل معها. وهذا لم يكن أقل من **صراع الحضارات**. ولعله غير منطقي، ولكن من الواضح أنه يصور ردَّ فعل

---

(42) Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage", Atlantic Monthly, September 1990.

تاريخي للعداء الكلاسيكي ضد تراثنا اليهودي والنصراني، وقيمنا العلمانية، وتوسعهما".[43]

يصور لويس الإسلام والمسلمين على أنهم محرضون وأبطال روايات على طول أربعة عشرة قرنا من تاريخ الحروب، فالإسلام كان هو المعتدي الوحيد. ويصرح لويس أيضا بأن الإسلام والمسلمين هم المسئولون عن الهجمات والحروب والفتوحات، بينما يصور الغرب على أنه اتخذ طوال تاريخه موقفا مدافعا عن نفسه وحقوقه، وأن الغرب دائما يستجيب أو يعطي رد فعل عن طريق الهجمات المرتدة، والحروب الصليبية، وإعادة الفتوحات. وإلى جانب الادعاء لأربعة عشر قرنا من المجابهة، يمكن لقارئ المقال أيضا أن يجد معلومات بأن أمريكا، وبالمفاجأة، قد أصبحت عدوا ضخما ورمزا للشر...إلخ. وإذا كان التحدي الآن قد ظهر بـ "المفاجأة"، إذن، كان من المنطقي أن يكون للمسلمين ميلا تاريخيا إلى العنف ضد الغرب والمعاداة له، وهي المعاداة التي لها جذور من الكراهية القديمة.

وفي كتاب لبرنارد لويس بعنوان: **"ما الخطأ؟"** الذي صدر بعد عام واحد من حادثة الحادي عشر من سبتمبر، اتهم "لويس" الإسلام بأنه السبب وراء تخلف المسلمين.[44] فبدلا من أن يلاحظ "حلقة الكراهية والرغبة في الانتقام والغضب والشعور بالمهانة والفقر والظلم"، فإن المسلمين، كما يقول لويس، يتهمون الغرب بأنه

---

(43) المصدر السابق: ص 2.

(44) Bernard Lewis, What Went Wrong? Western Impact and the Middle East Response (New York: Oxford University Press, 2002).

هو الجهة المسئولة عن الكارثة التي أصيبوا بها". وحجته في ذلك أنه دائما، من السهل وأكثر تقبلا للناس، أن يُوجّهوا اللوم إلى الآخرين لما حدث لهم من ماساة".[45]

ولكن، يمكن له أن يفكر بأن الأخطاء كلها صدرت من جانب الإسلام على امتداد تاريخه؟ وأن الصواب كله من نصيب الغرب بجميع ما قام به على مر التاريخ؟ مع أن الأمر الذي لا يمكن إنكاره، أن للغرب أيضا تاريخا طويلا مظلما مليئا بالأخطاء. ولا حاجة لنا إلى النظر إلى الوراء، على امتداد أربعة عشرة قرنا مضى، فقط فلننظر إلى ما حدث في الحرب العالمية الأولى، وظهور التمييز العنصري، ومعاداة الشيوعية، وإبادة واحد وستين مليون نسمة في الحرب العالمية الثانية، وقيام أوربا بقمع الحركات المعادية للاستعمار كما حدثت في فيتنام وفي الجزائر، وحبس مئات الملايين خلال الحرب الباردة، كجزء من تعاليم **"الهدم المتبادل"**...إلخ. كل هذه الوقائع تفتح بالتأكيد عيونَ المؤرخين وتوضح كيف سارت الامور على نحو خاطئ في الغرب.

ومن حسن الحظ أننا نجد بعضا من العلماء الغربيين المتعاطفين من أمثال **جون اسفوسيتو، وجون إنتلس، وجون فول، وروبيرت بليترو، وجيمس بسكاتورى،** وغيرهم من الذين لا يكشفون عن خرافة "تهديد الإسلام للغرب" فحسب، وإنما يرون الإسلام أيضا برؤية جديدة، ويصورونه بأنه تحد (حضاري) وثقافي وأخلاقي، وليس تهديدا.

ومن ثم لم تكن **الصحوة الإسلامية** في نظرهم تحديا للغرب، وإنما هي تعبير أصيل للمسلمين ليكون لهم دور ومساهمة داخل الحضارة العالمية. **اسفوسيتو**، مثلا، يشعر بالأسف الشديد للمثقفين وأصحاب القرار الغربيين الذين ينظرون إلى النهضة الإسلامية نظرة ثابتة. يقول **اسفوسيتو** في هذا السياق: "كثيرا ما كان تحليل أصحاب

---

(45) Bernard Lewis, "The Roots of Muslim Rage,".

القرار يتأثر تأثرا شديدا بالعلمانية الليبرالية التي فشلت في الإقرار بأنها تمثل رؤية العالم بأسره، مع أنها إذا اعتبرت تلك الرؤية وحدها هي الصحيحة فأن هذا سيؤدي إلى الأصولية العلمانية".[(46)] كما أن قضية الصراع بين الأصولية الإسلاموية والأصولية الغربية قد شرحها **طارق علي** باستفاضة، على الرغم من أنه لم ينجح في ذلك نجاحا تاما، في كتابه **"صراع بين الأصولية"**.[(47)]

لذلك، أميل إلى الرأي القائل بأن توتر العلاقات بين الإسلام والغرب لم يكن صراعا بين الحضارات، وإنما هو صدام "سوء التفاهم". وأتعمد بإعطاء علامة التنصيص على التعبير لأنه بالفعل يعبر عن سوء التفاهم الذي تم بناؤه وفق جدل أكاديمي سفسطائي. و **علي س. آساني**، الأستاذ بجامعة هارفارد، يستخدم دائما مصطلح **"صراع الجهالة"**، بسبب ذلك الإدراك الثابت وذلك الإجحاف الذي قد وضع "الآخر"، سواء كان هذا "الآخر" هو الغرب أو الإسلام، بأنه شر وبربري وغير متحضر.[(48)] وكثيرا ما قام الأكاديميون ورجال الحكومة ووسائل الإعلام الغربية بتركيز الاهتمام على الأخبار الضخمة المتعلقة بأعمال العنف والوحشية، وفشلوا جميعا في دراسة الحركات السياسية وغير السياسية الإسلامية المعتدلة".

وفي هذا السياق، لعل نقد **إدوارد سعيد** له نصيب من الصحة. إن نقد الاستشراق عند "سعيد"، على الرغم من أنه مفرط للغاية مع رفض كبير له، إلا أنه قد

([46]) Esposito, "Clash of Civilizations? Contemporary Images of Islam in the West," ضمن كتاب Gema Martin Munoz (ed.), Islam, Modernism, and the West (New York: I.B. Tauris Publishers, 1999), p 106.

([47]) Tarig Ali, Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, Modernity (New York; Verso, 2002).

([48]) Ali S. Asani, "So That You May Know One Another": A Muslim American Reflects on Pluralism and Islam," American Scholar 71, no. 1 (Winter 2002).

نجح بعض الشيء في تسجيل الظلم والتحيز داخل التراث العلمي الغربي، وفي تغطية وسائل الإعلام الغربية عن الإسلام.[49] فبرنارد لويس مثلا، اتخذه سعيد مثالا شاملا، كيف تكون أعماله الموثوقة في مجالها، ليظهر في الواقع أنها لم تكن أكثر من مجرد دعاية معادية لموضوع دراساتها. ولويس في نظر سعيد، جزء من سلسلة "فضائح أكاديمية".[50] فقد قام بدراسة الشرق والإسلام بهدف المجابهة والعدوان والاستيلاء عليهما، كما خاض لويس وسعيد جدالا مفتوحا وحادا، لاسيما بعد أن قدم لويس ردا على اتهامات سعيد العنيفة في مقاله **"سؤال عن الاستشراق"** المنشور في مجلة نيويورك ريفيو (24 من يونيو 1986)،[51] ثم أعطى سعيد بدوره، ردا على لويس في المجلة نفسها بمقال سماه **"الاستشراق:كتبادل"**.[52]

والواقع أنه إن دل الجدال المفتوح بين لويس وسعيد على حقيقة، فإنما يدل على حدوث "صدام" داخل الخطاب العلمي الغربي نفسه. وفي هذه النقطة بالذات، فشل كثير من أوساط الغربيين ومن أوساط المسلمين في فهم تعقّد المشكلة (المشكلة المعقدة)، وأنهما واقعان في فخ "سوء فهم" بالنظر الثابت. فـ **لويس، وهنتنجون،**

---

(49) فيما يتعلق بتغطية الإسلام والتى قامت بها وسائل الإعلام الغربية والمتخصصون ، انظر

(1) Edward W. Said, Orientalism (New York: Vintage Book, 1979).

(2) Edward Said, Covering Islam (New York: Pantheon Books, 1981).

(50) Said, Orientalism, p. 316.

(51) Bernad Lewis, "The Question of Orientalism," The New York Review of Books, 24 Juni 1982, نشر المقال أيضا ضمن مجموعة مقالاته: Islam and the West (Oxford University Press, 1993).

(52) Edward W. Said, "Orientalism: an Exchange," The New York Review of Books, 12 Agustus 1982.

ودانيـال فـيفس، ومـارتن كرايمـر، ويـودث ملـر، ينظـرون إلى الإسـلام نظـرة مونوليثيـا (موحـدا) في تيـار المقاومـة ضـد الغـرب. وفي الوقـت نفسـه، فالأصـوليون الإسـلامويون ينظرون إلى الغـرب نظـرة جامدة، وأن الغـرب مسـئول عـن التخلـف الأخلاقي والمادي في العـالم الإسلامي. وقد فوضوا الخطأ إلى الاستعمار الغربي وإلى مرحلة الهيمنة الاحتلاليـة، كسبب لتخلف وضعف نظم الحكم في بلاد المسلمين. ومن ثم فإنهم قد وضعوا الغرب في إطار تجمع الشياطين، وعلى حد تعبير **خوميني**: إن أمريكا هي الشيطان الأكبر منهم، واستدلوا بـأن الأسلمة هي الـرفض المطلق لكل مـا اعتبروه غربيـا، مثـل الديمقراطيـة وحرية التعبير...إلخ.[53]

كيـف حـدث ذلك؟ إن الإجابة عـن هـذا التسـاؤل أمر مهم إذا نظمنا علاقـة بينـه وبين فرضية أن "سـوء التفـاهم" لـم تظهـر من فـراغ، ولعلـه لـيس مـن الخطـأ القـول بـأن تهديد التطرف الإسلامي كان موجهـا ضد الحكومات الإسلامية أكثر منه إلى الحكومات الغربيـة. وبطبيعـة الحـال، كانت واقعـة الحـادي عشـر من سـبتمبير هي الأكثر تراجيديـة، ولكن الأعمال المتطرفـة والراديكاليـة تسـتفحل أكثر داخل المجتمع المسلم نفسـه. ولـذلك يمكننـا صـياغة سـؤال أكثر حـدة: لمـاذا كثيرا مـا يـتم تصـوير الإسـلام على أنـه منـافس سياسي وأيديولوجي للغرب؟!

([53]) انظر المناقشة عن المسألة، مثلا، فيالكتاب لمهرزاد بوروجردى Mehrzad Boroujerdi, Iranian Intellectuals and the West (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1996); Mir Zohair Hussain, Global Islamic Politics (New York: HarperCollins, 1995).

أولا: تهديدات الأصولية الإسلاموية:

يمكن لنا أن نقول مرة أخرى، إن **اسفوسيتو** قد نجح بعض الشيء في تفصيل خرافة "تهديد الإسلام للغرب".[54] والاجابة عن التساؤل: "هل هناك تهديد إسلامي؟" عند اسفوسيتو هي في يد الغرب نفسه. فإذا استمر الغرب على الدفاع عن الوضع الحالي الطامع في الشرق الأوسط باسم الاستقرار، فإنه يمكن للإسلام أن يكون عدوا له. أما إذا احترم الغرب شكاوى المسلمين وآلامهم، فإن الحركات الإسلاموية ستكون شريكة في بناء النظام الدولي العادل. إننا لا نهدف إلى إعادة ذكر الأدلة التي قدمها اسفوسيتو في هذا المكان، وما نود أن نؤكده في البحث التالي هو ما اصطلح عليه **كاي حافظ** في أن مشكلة العلاقة بين الإسلام والغرب تمثل **"صدام التصورات"** التي تم تسييسها".[55] وخاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، فالتخمين بأن النزاع الإيدولوجي في العالم يمكن أن يكون بين الإسلام والغرب قد أصبح شيئا مصوغا للموضة، فضلا عن أن هذا التخمين يعتمد على معتقد بأنه يجب أن يوجد ثَمة "مذهب" آخر يخيل له في المستقبل أن يتحدى المجتمع الغربي.

إن فوز الغرب في الحرب الباردة قد أظهر تيارا من الثقة بالنفس لدى المعسكر الغربي. واليوفوريا (الشعور بالنشاط والخفة) هذه، قد عبر عنها **فرانسيس فوكوياما** في فرضيته **"نهاية التاريخ"**، ونشره أول مرة في مجلة ناشيونال انتريست عام 1989. ثم قام بدراسة مفصلة عنها فيما بعد في كتابه **"نهاية التاريخ والرجل الأخير"**.[56] رأيُ

---

(54) Esposito, The Islamic Threat: Myth or Reality?.

(55) Kai Hafez, "Islam and the West: The Clash of Politicized Perceptions." dalam Kai Hafez (ed.) The Islamic World and the West (Leiden: Brill, 2000), h. 3-18.

(56) Fukuyama, The End of History and The Last Man (London: Penguin Books, 1992).

فوكوياما أن انتهاء الحرب الباردة لم يكن ليجعل الفكرة الليبرالية نموذجا عالميا من غير منازع فحسب، بل جعلها أيضا أعظم صورة للتطور السياسي والاجتماعي. وبحسبه أخذت الليبرالية بيد الإنسان إلى نقطة قصوى من تطوره، و "التاريخ" بذلك التعريف، قد أصبح في مشارف نهايته.[57]

وفي نظر فوكوياما، كانت الثقافة الإسلامية معسكرا آخر يتجه نحو التقدم. إلا أن الإسلام "عاجز" عن ذلك، لأنه لن يقدر على التصدي لتيار الليبرالية. والسبب أساسا، يكمن في أن الإسلام والليبرالية لن يمشيا جنبا إلى جنب، فأوساط الإسلاميين لا يريدون أن يتبنوا الحداثة، وبدلا من ذلك، حاولوا القضاء عليها. يقول فوكوياما في هذا السياق:

> "إن الإسلام شبيه بـ "الفاشية" الأوربية. وكما كانت قضية الفاشية الأوروبية سابقا، لم يكن من المدهش أن تقوم النهضة الأصولية الإسلاموية بمهاجمة الدول الحديثة، لأنهم يشعرون بأنهم مُهددون بالقيم الغربية المستوردة. وقوة النهضة الإسلامية، إنما يمكن فهمها إذا أمكن للإنسان أن يفهم بتعمق مدى الآلام التي يحس بها المجتمع الإسلامي بسبب فشله في الدفاع عن استمرار تلاحم مجتمعه التقليدي".[58]

وفي مقابل طرح **هنتنجون** رؤية **"صدام المستقبل"**، قام فوكوياما بطرح **"خلفيات الإسلام"** وكيف يمكن للإسلام أن يصبح تهديدا عالميا. والدليل الأكبر عند فوكوياما هو: أن الهزائم التي لقيها المسلمون في جهات عديدة لم تؤد فقط الى زيادة

([57]) المرجع السابق، ص 46.

([58]) المرجع السابق، ص237.

التأييد لموقف الجماعات الأصولية الإسلاموية فحسب، وإنما أدت أيضا إلى ظهور الكراهية إزاء الغرب. والواقع أن العديد من أعمال العنف التي تُوجه إلى الإضرار بمصالح الغرب، يمكن أن تفهم على أنها عمل انتقامي!! بل وكلما أصبحوا في موقع مُحرج بسبب العجز عن التصدي للأفكار الليبرالية، كلما كانت أعمالهم أكثر انفجارية وعنفا.[59]

وبالإضافة إلى تجربة **أفغانستان** التي أضافت عزما في المواجهة ضد القوى الجبارة، رأت الجماعة الأصولية أنها الفائزة الغالبة في الحرب الأفغانية ضد قوى السوفيات الاتحادية، وهي التي أدت إلى انهيار هذه القوى باعتبارها أكبر القوى العالمية. وتنظر هذه الجماعة إلى أفغانستان على أنها مثال شاهد بشأن إمكانياتهم في القضاء على القوى التوسعية الأجنبية. ومن ثم ليس من المستحيلات إذا تمكنوا من مواجهة قوى أمريكا الجبارة.

وفي السياق الأخير هذا، يبدو شرح فوكوياما مبالغ فيه، وكأن الأصولية الإسلاموية هي مستقبل الإسلام نفسه. مع أن الأصولية ظاهرة عالمية يمكن العثور عليها في جميع الأديان، بما فيها النصرانية واليهودية. لكن كثيرا من وسائل الإعلام قد قامت بربط هذا المصطلح بالإسلام. فقد كتبت المجلة الإنجليزية المشهورة "ذي ايكونومست" في أحد أعدادها ما يلي: "إن الإسلام مرتبط بالأصوليين"، مع أن العالم الإسلامي بما فيه الشرق الأوسط، فيه حركات إسلامية مختلفة ومتعددة وتشتمل على سلسلة من الحركات التقليدية والحديثة، بالإضافة إلى وجود الجماعات التي تناضل من أجل إقامة نموذج للدولة العلمانية.[60]

([59]) انظر مثلا، المرجع السابق، ص46.

([60])"Islam Resumes its March," The Economist, 4 April 1992, h. 63.

ولذلك، فإن تشبيه الإسلام بالأصولية ووضعهما في كفة واحدة أمر مبالغ فيه، ومتجاوز للحدود. ويمكننا أن نؤكد على أن الجماعات الأصولية في الحقيقة غير قادرة على انتزاع السلطة من حكومات دولها، فكيف لها أن تجابه القوى الغربية؟ وكيف نستطيع أن نتصور أن الأصولية الإسلامية ستملأ الفراغ الذي خلفه الاتحاد السوفيتي في مواجهة القوى الغربية؟

إن الخوف إزاء الأصولية الإسلاموية يمكن مشاهدته في الحقيقة في كثير من الوقائع قبل انتهاء الحرب الباردة. ففي السبعينيات، وبعد أزمة البترول عام 1973 وفي سياق الثورة الإسلامية الإيرانية، تم اتخاذ الموقف تجاه قضية المجابهة بطريقة مبالغة من الانفعالات. كما شاهدنا في الثمانينيات كثيرا من الكُتَّاب الغربيين الذين يعبرون عن خوفهم من أن إيران ستصدّر ثورتها إلى باقي العالم الإسلامي. فذاكرة الثورة الإيرانية والبيانات الخطابية المعادية للغرب، والاحتجاج المعادي للحكومة الذي قامت به الشيعة في المملكة العربية السعودية وفي الكويت والعراق، ثم اغتيال أنور السادات في مصر وعمليات الخطف والأعمال الإرهابية الأخرى في الشرق الأوسط، كلها قد أظهرت خوفا إزاء انتشار الأصولية الإسلاموية الراديكلية. ولكنهم عادوا فأخطأوا الهدف مرة أخرى، فالحكومة الإيرانية ليست فقط فاشلة في تصدير ثورتها، وإنما أيضا لم يشتهر النظام الثيوقراطي على غرار ولاية الفقيه (في إيران) في العالم الإسلامي بأسره.

وفي التسعينيات، وعلى الرغم من فشل إيران في تصدير روح ثورتها، ارتفع صوت النقاش بشأن التهديد الإسلامي العالمي بسبب عاملين، فتوى آية الله خميني بوجوب إعدام **سلمان رشدي** ونجاح الحركة الإسلامية بالفوز في الانتخابات الجزائرية، حيث قام بتضخيم كل ذلك هؤلاء الذين يقللون من الواقع المعاصر للعداوة القديمة وللمجابهة السياسية ذات الجذور في صدام الحضارات. ومن الواضح أن مثل تلك

الحملات الهدامة قد أهملت الواقع السياسي وواقع المجتمع المسلم اللذان ليسا متوحدين على الإطلاق.

فعلى الرغم مما للدول الإسلامية من اتجاه إسلامي، إلا أنها متعارضة بعضها مع بعض. وخاصة بسبب الاختلافات في المصالح الوطنية، وبسبب الاختلاف في تحديد الأولويات. فعلى سبيل المثال كان **معمر القذافي**، رئيس الجماهيرية الليبية، عدوا لدودا لكل من: **أنور السادات**، الرئيس المصري الراحل، و**جعفر النميري**، الرئيس السوداني الراحل، على الرغم من أن الثلاثة كلهم قد أبرزوا أنفسهم ممثلين للحكومات الإسلامية. بل استمر القذافي بالتشبث بالموقف نفسه إلى الآن تجاه الرئيس مبارك. كما أن الحكومة الإيرانية، ومنذ أيام خميني، كثيرا ما تدعو إلى نزع سلطة المملكة السعودية وأمراء الدول الخليجية.

وبالإضافة إلى ذلك، لم يعد سرًا أن الدول الإسلامية قامت بتوطيد علاقات صداقة مع الدول الغربية أكثر من قيامها بالعمل نفسه مع الدول الإسلامية الأخرى. فعلاقة ليبيا وإيران مع الغرب، خاصة الولايات المتحدة الأمريكية، هي علاقة مجابهة أحيانا. لكن، في الوقت نفسه، تقيم الولايات المتحدة علاقة وطيدة مع المملكة العربية السعودية. فالمصالح الوطنية والسياسة المحلية (سياية المنطقة) تمثلان عاملا محددا في صياغة سياساتهم الخارجية، وليس العامل الإيدولوجي أو الديني.

وفي السياق ذاته، لم يكن تهديد الإسلام للغرب سوى محض خيال أو سراب، ليس إلا. لأن العالم الإسلامي غير متحد، حتى وإن اتحد العالم الإسلامي فإنه لن يقدر على منافسة الغرب بسبب القصور الاقتصادي والعسكري، فكيف له أن يتحدى ويواجه الغرب؟ أما الأصولية الإسلاموية كعامل غير حكومي، فكثير من المحللين الغربيين يرى أنها قد أصبحت على حافة الهاوية. ولعل الشرح الذي له أقوى دليل عن

فساد الأصولية الإسلاموية وأحيانا تسمى بـ **"الإسلام السياسي"** هو الذي قدمه **أوليفر روي**[61] **وغيلس كيفل**.[62] ومن منظور الواقع السياسي، فبسبب أعمال العنف التي قامت بها (الأصولية الإسلاموية والتي بلغت ذروتها في واقعة الحادي عشر من سبتمبر) إزداد موقف هذه الحركات حرجا، ولم تجد مجالا موسعا لحركاتها الأمر الذي سبب اختفائهم. فالواقع يدل على أنها لا تواجه العالم الغربي فحسب، وإنما تواجه أيضا المسلمين الذين يتمنون السلام والتعايش السلمي.

ثانيا: تقليص الصورة السلبية للإسلام في الغرب:

التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة هنا: ما العمل لتحسين صورة الإسلام في الغرب؟ فقبل واقعة الحادي عشر من سبتمبر بفترة طويلة، أعلن العالم الإسلامي حربا ضد الإرهاب والتطرف الذين اتخذا الدعاية الدينية ستارا لهما. وفي عدد من دول الشرق الأوسط، بل وفي بلدنا (إندونيسيا)، فإن النزعات الراديكالية الدينية تمت مواجهتها بضغوط سياسية وثقافية، الأمر الذي يفتح (مباشرة أو بصورة غير مباشرة) قناة جديدة نحو الميل إلى الاعتدال في الاتجاهات السياسية الإسلامية. فقد حدث تغير ملحوظ مثلا داخل حركة الإخوان المسلمين في كل من مصر والسودان وسوريا والأردن. كما أشار عدد من المحللين إلى سياسة الضغوط التي مارستها حكومة النظام الجديد في

([61]) Oliver Roy, The Failure of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 1994).

([62]) Gilles Kepel, Jihad: the Trail of Political Islam (Cambridge: Harvard University Press, 2002).

إندونيسيا باعتبارها واحدا من عوامل ازدياد مدخل الثقافة في النضال السياسي للمسلمين في إندونسيا.[63]

وعلى الرغم من ذلك، لم يلق الاتجاه المعتدل هذا، تغطية كافية من قِبَل وسائل الإعلام الغربية.[64] فقد قدم إدوارد سعيد في كتابه **"تغطية الإسلام"** شهادة على ذلك التحريف حين قال: "في هذه الأيام، يعد "الإسلام" خبرا جارحا في الغرب. فخلال السنوات الأخيرة، وبخاصة بعد حادثة الثورة واحتجاز موظفي السفارة الأمريكية في إيران والتي قد لفتت اهتمام أوربا وأمريكا بشدة بالغة، نشرت وسائل الإعلام أخبارا عن "الإسلام" وصورته وقامت بتحليلها وإعطاءها العناوين، وجعلتها في النهاية "أمرا معروفا". إلا أن الأخبار مُضلِلة تماما، وبعضها يستند على مصادر بعيدة عن الموضوعية. بل وفي كثير من المناسبات، يتم تصوير "الإسلام" تصويرا غير صحيح على أنه تعبير عن العرقية والكراهية العنصرية والعداوة المستمرة".[65]

ويجب أن نضيف إلى ذلك كله، أن المنهج الذي يستخدمه المحللون وعدد من المتخصصين قد فشل في شرح التطورات الحديثة داخل المجتمع الإسلامي المعاصر. إن المدخل الغير المباشر الذي استخدموه قد فشل في إدراك الطفرات الجديدة، لأن أغلبهم يبحث عن المواد الشارحة من خلال الكتب الدينية القديمة. مع أن التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المعقدة غاية التعقيد، لا يمكن عرضها وشرحها

([63]) Greg Fealy: "Divided Majority: limits of Indonesia Political Islam," ضمن الكتاب لمحرريه صهران أكبر زاده ، وعبد الله سعيد:.Islam and Political Legitimacy (New York: Routledge, 2003)

([64]) المناقشة المفصلة بعض الشيء بشأن الإخبار عن الإسلام في وسائل الإعلام الغربية والإخبار بشأن الغرب في وسائل إعلام الشرق الأوسط، انظر الكتاب للمحرر (كاى حافظ) Kai Hafez, Islam and the West in Mass Media (New Jersey: Hampton Press, Inc, 2000).

([65]) Said, Covering Islam,, p. xi.

بالرجوع إلى القرآن والسنة وفتاوى العلماء فحسب. ومن جراء ذلك، فإن هذ ا المدخل قد أوجد شيئا ثابتا جديدا وقد فشل في نفس الوقت في تقليص الثوابت القديمة، وبذلك لم تكن هنالك محاولة قط، لدفع الأوهام إزاء الإسلام والمسلمين.

وفي المحصلة؛ هناك اتجاهان مُضلان في كتابات هؤلاء المحللين: **الأول**، الاتجاه الذي جعل القيم والأخلاقيات الغربية مرجعا وحيدا، واعتبارها غير مناسبة للإسلام.[66] هذه التحليلات ركزت على نقاط النزاع بين الإسلام والثقافة الغربية، وأهملت عددا من نقاط التلاقي فيما بينهما. ومن جانب آخر، لم يكن البحث عن مواضع النزاع من أجل فهم تصرفات المسلمين، بل كان من أجل التأكيد على الاختلاف وعدم التوافق فيما بينهما. وفي رأي كل من **هفلر و لويغ**، فقد تم اتخاذ هذا المدخل على أيدى هؤلاء الذين يرمون إلى إبقاء الصورة السلبية للإسلام في عيون الغرب حيث "لم يقارن هؤلاء بين الإسلام والمسيحية، أو بين الواقع الأوربي وواقع الشرق الأوسط، وإنما يقومون بمقارنة الديانة (الإسلامية) مع المجتمعات والمناطق (الغربية). واعلم أن السؤال الخاطئ لن يأتي بإجابة صحيحة حتما".[67]

الاتجاه الثاني هو ملاحظة التطورات الحاصلة في العالم الإسلامي باعتبارها عنوانا على التطرف الديني. وأوضح مثال على ذلك هو الثورة الإيرانية التي تم حفظها في الذاكرة التاريخية الغربية على أنها تعبير عن التعصب، وعن الغيرة الدينية فيما تم، في الوقت نفسه، إهمال العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي دفعت إلى

([66]) Gema Mantin Munoz (ed.), Islam, Modernism, and the west, h. 5.

([67]) J. Hippler dan Lueg (ed.), The Next Threat; Western Perception of islam (London; Pluto Press, 1995), p. 156-57.

نشوء الثورة.[68] فقد قام أصحاب هذا الاتجاه بحصر ظاهرة أعمال العنف في العالم الإسلامي على أنها رجعة دينية غير منطقية، وأهملوا تحليل جذور المشكلة المتمثلة بغياب العدالة العالمية، والتمييز العنصري (في كل من: فلسطين والكشمير والشيشان)، وإجبار كل الناس على اتباع أهدافهم من أجل الأهداف الجغرافية السياسية (في قضية أفغانستان والعراق). لذا فالحرب والارهاب اللذان يتورط فيهما المسلمون، دائما ما تعزى إلى"الإسلام" نفسه وليس بسبب أوضاع سياسية واجتماعية واقتصادية معينة.

ومن أجل الحصول على صورة أفضل للإسلام، يحتاج العلماء والسياسيون والإعلاميون الغربيون إلى معرفة الإسلام معرفة أفضل، ويحتاجون إلى معرفة التطورات الحديثة في العالم الإسلامي. إن إبقاء حالة التوتر في العلاقات بين الإسلام والغرب على أساس الافتراضات المبسطة مثل صدام الحضارات وعدم توافق الإسلام مع الديمقراطية، ورد الحركات الإسلامية السياسية بطريقة تشاؤمية لن تساعد إطلاقا على تحقيق التفاهم المتبادل بين مجتمعات العالم بعضها البعض، وخاصة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي.

غسان سلامة، أستاذ العلاقات الدولية في معهد الدراسات السياسية في باريس، يقدم عددا من الاقتراحات والحلول الواقعية عما ينبغي أن يتخده الغرب من المواقف إزاء جماعة الإسلاميين.[69] يأتي على رأسها:

أولا: ينبغي على الغرب التعرف على هؤلاء الإسلاميين وتفهم أعمالهم وأنشطتهم. ولن يتم هذا الأمر إذا قصر الغرب الامر على تحدي الإسلاميين من منظور التهديد الأمني فقط لا غير. وكما قال سلامة، كثيرا ما تم وضع الإسلاميين في موضع التهديد الوحيد

---

(68) Munoz, op.cit, p. 5.

(69) Ghassan Salamè, "Islam and the West." Foreign Policy, no. 90 (Spring, 1993).

تجاه مصالح الغرب. والواضح أن ذلك الموقف قد أهمل واقع تنوع الاتجاه داخل أوساط الإسلاميين، وقد أهمل أيضا صدق مطالبهم.

ثانيا: الغرب في حاجة إلى دفع حكومات العالم الإسلامي لتقوم بإشراك الإسلاميين المعتدلين في تشكيلات حكوماتها. ولا شك أن لمثل هذه الخطوة أثر كبير على عملية الديمقراطية، لكن المشكلة هي واقع الحكومات نفسها لأن معظم هذه الحكومات والجماعات العلمانية المعارضة للحكومات في الدول الإسلامية لا تلتزم بالديمقراطية بطريقة تفوق عدم التزام الإسلاميين أنفسهم بها. ففي هذا السياق، يجب على الغرب أن يتوقف على اتباع سياسة الكيل بمكيالين. فبينما يدعو الغرب إلى عملية الدمقرطة من ناحية، يظل الغرب من ناحية أخرى يؤيد ويدلل الأنظمة المستبدة مثل السعودية ومصر وغيرهما.

وينتقد سلامة بشدة الخطاب الغربي بشأن حقوق الإنسان والديمقراطية المستندة إلى أساس الاعتبار الاستراتيجي (المصالح). نعم، لهذه الاعتبارات وجهة ونصيب من الصحة (طبقا لمبدأ : **"يتوقف النضال من أجل الدفاع عن الأخلاق عند بداية المصالح"**) ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فليس للحكومات الغربية أن تدّعي معايير أخلاقية أرفع وأفضل مما لدى الجهات المعادية للغرب.

ثالثا: ينبغي للغرب أن يبدأ باتخاذ المبادرة الأكثر عدلا بشأن مصادر التوتر في الشرق الأوسط، خاصة مشكلة الصراع الإسرائيلي الفلسطيني. إن تحقيق مبدأ "الحكم الذاتي" على أرض الواقع، بالنسبة للفلسطينيين، هو الحل الأكثر فعالية لوقف تطور الراديكالية الإسلامية.[(70)] وكذلك بالنسبة لقضية احتلال الولايات المتحدة للعراق، فهذه القضية قد نفخت الراديكالية الدينية نفخا قويا. ولعل من الصواب القول بأن

([70]) المرجع السابق.

الحكومات العربية لا تهتم كثيرا بالقضية الفلسطينية وبغيرها من القضايا (لأن هذه الحكومات مهمومة بمواجهة مطالب الأصوليين على أراضي كل واحدة منها على حدة)، إلا أن المجتمع الإسلامي في العالم يظل على اهتمام كبير بالقضية الفلسطينية وقضية العراق باعتبارهما استعمارا جديدا على أراضيهم.

وإذا طرحنا جانبا انتقادنا تجاه الغرب، ليس معنى ذلك أننا نعطي الحق لكل شيء حدث في سياسة المجتمع الإسلامي، ولكننا نرفض طريقة الغرب في تصويره لـ "العدو"، والتي قد ثبت منها أن الغرب لم يعالج الظلم بجدية، مثل كبح الأنظمة المستبدة، وقمع الحركات الانفصالية من أجل الاستقلال، وارتكاب الجرائم ضد حقوق الإنسان، وغيرها. إلا إننا، وفي الوقت نفسه، نوجه الانتقادات نحو الحركات الإسلامية المعادية للغرب خاصة كا يتعلق بطريقتها في تصويره باعتباره "عدوا" عن طريق التلاعب بالإسلام ذاته. وبعبارة أخرى، كما وجد في الغرب محاولة لبناء صورة "التهديد الإسلامي"، فكذلك توجد في العالم الإسلامي محاولة مماثلة لتصوير "الغرب المسيحي" بأنه عدو. ومن ثم كانت القضايا المطروحة لدى الجانبين نفس القضايا، من العدوانية وعدم التسامح، والانحلال الخلقي، ومعاملة النساء بعنف...إلخ.

يتحصل مما سبق أنه قد آن الأوان لأن نترك خرافة وأسطورة "لزوم" وجود عدو لنا. فبالنسبة للغرب، يبدو أنه من الخطأ الفادح والواضح وضوح الشمس أن يفكروا في أنه "بحاجة" إلى عدو. و**فريد هالدى** له نصيب من الصحة عندما قال: "في المجتمع الغربي ليس هناك شيء (سواء كان ربحا، أو سوقا، أو استقرارا ايديوليجيا، أو استقرارا ثقافيا) يحتاج إلى عدوّ مثل الشيوعية أو الإسلام أو اليابان أو غيرها".(71)

---

(71) Fred Halliday, Islam and the Myth of Confrontation (New York: I.B. Tauris Publishers, 1996), p. 114.

نعم، هناك مصالح محددة من جراء المجابهة الأيديولوجية الدينية والعالمية في صورة أرباح صناعة الأسلحة، وهي مصالح لا يمكن تغطيتها بحال من الأحوال طوال الحرب الباردة. ولكن ثمة أدلة كثيرة تشير إلى أن الخطر الناتج عن سباق التسلح خطر مرعب للغاية. أما بالنسبة للعالم الإسلامي، فإن موقف الاكتفاء الذاتي واتخاذ العالم الآخر عدوا له، موقف غير منطقي لا يأخذ درسا من التاريخ. فقد نما الإسلام وتقدم حتى وصل إلى عصره الذهبي بسبب قدرته على التعامل مع العالم الآخر، ثم تخلف الإسلام من بعدها حينما توقف عن أخذ الدروس من الحضارات الأخرى المتاحة.

ثالثا: من الصراع إلى الحوار:

إن الحوار بين الإسلام والغرب قضية مثيرة للاهتمام. والسؤال هو: هل يمكن أن يتم الحوار في جو مشحون بالانطباع السيء لكلا الجانبين؟ وإذا كانت فكرة الحوار تُلزم جوا خاليا من الهيمنة والتهديدات، فهل تمثل الظروف الحالية هذا الجو الخالي من الهيمنة؟ نعم، يمكننا أن نحتج بوجود الكثير من النقاط الحضارية المشتركة بين الإسلام والغرب، ولكن، كما أن على المسلمين أن يناضلوا من أجل القضاء على "العناصر الجامدة" المعارضة للحوار، فإن على العالم الغربي أيضا، أن يقنع الأوساط الناظرة إلى الإسلام بنظرة استياء شديدة بخطأهم وأن يعيدوا النظر في ذلك. ومن ثم ينبغي على الإسلام والغرب معا أن يتركا مدخل "سوء التفاهم" الذي ثبت أنه قد أوقعهما في أغراض الهيمنة والعرقية، كما يجب عليهما القيام بذلك من أجل إزالة الأوهام الخاطئة والتصور الخاطئ المتعمق بطريقة متبادلة.

ومن هنا لم يكن التحدي الذي نواجهه الآن هو الإجابة عن سؤال: كيف نتجنب أخطار صراع الحضارات؟، وإنما هو الإجابة عن سؤال: كيف نشارك في حوار الحضارات؟ ومن أجل ذلك، فإننا في حاجة إلى استراتيجية قادرة على إبعاد المداخل

الذاتية المهيمنة، بالاتجاه إلى جدلية الثقافة الموضوعية. ولا يمكن لثقافة أو حضارة أن تطور نفسها بصورة شاملة إلا إذا استطاعت أن تقيم العلاقة مع ثقافة أو حضارة أخرى. وفي هذا السياق، يكون للحضارة "الأخرى" دور "تصحيحي" لمفاهيم النظم القيمية. بمعنى أن الحضارات الأخرى تمثل شيئا ضروريا لتصورنا لحضارتنا نحن وإدراكنا لها.

ومن خلال عدد من الأدبيات حول حوار الحضارات، يمكننا أن نقوم بصياغة عدد من الاستراتيجيات من أجل تحقيق التفاهم المتبادل بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. **أولا**، الاستراتيجية التي اقترحها **محمد عابد الجابري** وهي **استعارة المنهج البديهي لابن رشد**، الفيلسوف الأندلسي. وهو الاعتراف بـ "الآخر" بمنظومه المرجعي ذاته.[72] هذه الاستراتيجية تتعلق بمشكلة المرجعية نفسها، التي هي حتى الآن ما زالت مشحونة بالقيم والمعايير المحددة. **غسان سلامة** مثلا، يؤكد على إلزام الدول الغربية "بأن لا تفرض صورة معينة ومحددة للديمقراطية على الجانب الآخر. فتاريخيا، قد أعد الإسلام شكلا فريدا في تحديد وتعيين مؤسساته القضائية. ولعل تقدير تعدد الأشكال القانونية والاجتماعية واحترامها أهم من إيجاد نوعية معينة من التعددية على النمط الغربي".[73]

ثانيا: الاعتراف بحق "الآخر" في الاختلاف. حيث يتعين على حوار الحضارات أن يمتلك أسسا فلسفية متعددة الثقافات عن طريق التعامل مع اختلافات التراث والتعبيرات الثقافية والأنظمة القيمية وطريقة الحياة المتعددة المتنوعة. ومثل هذه

---

(72) Mohammed 'Abed al-jabiri, "Clash of Civilization': The relations of the Future?" dalam Gema Martin Munoz, Islam, Modernism, and the West, p. 65-80

(73) Salamè, op.cit.

الأسس الهيرمنطيقية سوف تؤدي لا إلى الحوار عبر الثقافات فحسب، وإنما أيضا إلى **الحوار بين الثقافات**. إذ يدل مصطلح (بين الثقافات) على واقع الوعي الثقافي الشخصي الذي يتم تكوينه عبر عملية التعامل مع الثقافات الأخرى. والحضارة العظيمة لا تقاس من خلال قدراتها على هزيمة حضارات أخرى، وإنما تقاس من خلال مدى قدرتها على التعامل مع حضارات أخرى. وهذا يعني، الحاجة المطلقة إلى الاعتراف بخاصيات الثقافات الأخرى. وفي هذا السياق تؤكد **شرين هنتر**، مديرة مركز الدراسات الإسلامية للدراسات الاستراتيجية والعالمية بواشنطن، أن "الظن بكون الحضارة الإسلامية ظاهرة غريبة وجامدة، هذا الظن لا يعكس الواقع إطلاقا. فكما هو حال الحضارات الأخرى، فإن الحضارة الإسلامية كائنة حية ومتطورة وتستجيب للأحوال والوقائع المستحدثة".(74)

وأخيرا، يتعين على الطرفين تنمية موقف التسامح. وهذا المبدأ يشبه إيديولوجية **"النسبية الثقافية"**، حيث يلعب موقف التسامح تجاه أصحاب الرؤى الثقافية المخالفة دورا مهما في كل جدل يتعلق بقضايا خطيرة مختلفة بين العالم الإسلامي والعالم الغربي. ومثل ذلك الجدل ينبغي أن يتم توجيهه إلى محاولة العثور على أساس اجتماعي واحتمالات قانونية لقبول القيم والأخلاقيات الثقافية غير المنفصلة في ممارسة الدين وفي تحديد الهوية الثقافية. لأن كلمة "الحوار" تعني الاعتراف بالتعدد الحضاري والتنوع في الرؤى. وكلمة السر هنا هي **"الاعتراف المتبادل"**. فالحضارة الغربية المهيمِنة لابد أن تتقبل الحضارات الأخرى عن قناعة ورضى تامين، وعليها أن تعتقد كذلك بأن الحضارات الأخرى لها قِيَم قابلة للحوار بشأنها. ومن جانب آخر، يتوجب

---

(74) Shireen T. hunter, The Future of Islam and the West: Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence? (Washington, D.C.: Center for strategic and International Studies, 1998), p. 166.

على الحضارة المُهَيمَن عليها أن تكون لها الثقة الكافية بالنفس لتحديد برامج الحوار من جهتها.

نعم، نحن في حاجة إلى جهود كبيرة وإلى وقت طويل لتحقيق مثاليات ذلك الحوار، لأن مدخل "الهيمنة الغربية" يقبض على الأمور قبضة شديدة لا يسهل حلها. فشعار فرانسيس فوكوياما عن "نهاية التاريخ" يمثل تعبيرا واضحا شديد الوضوح عن التبرير الذاتي الغربي غير المنطقي إطلاقا، وكذلك فرضية "صراع الحضارات" لهنتنجون التي تضع الحضارات الأخرى (غير الغربية) موضع التهديد.

الخلاصة:

لا أعتقد شخصيا أن العلاقات بين الإسلام والغرب تمثل ساحة للنزاع الإيديولوجي العالمي. ولا ننكر أن الإسلام والغرب قد مرا بتاريخ طويل من الصراع، ولكن الإسلام باعتباره دينا في الوقت الحاضر، لم يكن على خط أو على اتجاه متصادم مع المسيحية أو مع الغرب. أيضا، لا نقول بأن الصراع واسع النطاق ما بين المعسكر الإسلامي والمعسكر الغربي أمر لا يمكن تجنبه، لأن الواقع أثبت أن الدول التي وضعها هنتنجون في معسكرات معينة هي دول شديدة التنوع ولها مصالح وأولويات مختلفة، الأمر الذي أدى إلى استحالة إبقاء استقطاب المعسكرات الثقافية الدينية على أمد طويل.

إن سبب التوتر والصراع ما بين الإسلام والغرب لم يكن في يوم من الأيام **"عدم التوافق الحضاري بينهما"**. لأنه إذا كانت فرضية هنتنجون صحيحة، فلابد أن تكون الدول الغربية والدول الإسلامية تتصارعان لكن الواقع يدل على عكس ذلك. فقد أقام الغرب علاقات تعاونية طيبة قريبة بعض الشيء مع الدول الإسلامية، مثل المملكة

العربية السعودية وباكستان، حيث يشكل "الإسلام" أهم هوية لسكانهما، إن لم يكن الهوية الوحيدة بطبيعة الحال.ى بل إن كلا من الغرب والإسلام الشيعي في إيران كانت تربطهما علاقة جيدة للغاية في عهد نظام الشاه بهلوي. ومن ثم فإنني أوافق تماما على تصريح **غراهام فولر** الذي جاء فيه: إنه إذا حدث صراع الحضارات فلن يتعلق ذلك بالمسيح أو كنفوشيوس أو محمد؛ وإنما سيكون بشأن الجور والظلم في توزيع الثروات ومصادر القوى الدولية والتأثيرات.[75]

ونحن أيضا في حاجة إلى تأكيد محدد على قضية الأصولية الإسلاموية في الخطاب الأكاديمي الغربي، لأنه قد ثبت أن هذه القضية أصبحت مصدرا أساسيا لتصوير سلبي عن الإسلام. ولماذا ظهرت الأصولية الإسلاموية المعادية للغرب؟ في نظر أنصار نظرية "صراع الحضارات"، تتعلق هذه الظاهرة بطبيعة الإسلام التي تخفي ذاتها وعدم توافقها مع الحداثة. لذلك، اعتقد هؤلاء بأن التقارب بين الإسلام والغرب، أو أن التعايش السلمي بينهما، يكاد يكون من رابع المستحيلات. لذلك أهمل أنصار نظرية صراع الحضارات واقع التاريخ بأن الإسلام على طول تاريخه قادر على التكيف، وعلى التغير، وعلى التقدم والتطور. وأن ظاهرة الأصولية الإسلاموية هذه يجب وضعها في ظل الفساد الاقتصادي، والعزل الاجتماعي، وانسداد القنوات السياسية.

وفي النهاية، يمكن القول إن الطريق نحو التفاهم المتبادل متشعب وطويل. إلا أنه يجب السير فيها من أجل استشراف العالم الأكثر عدالة. والمحاولات لتجنب وإزالة الصورة السلبية للجانبين وإقامة الحوار بين الحضارات كما دعا إليه **محمد خاتمي**، الرئيس الإيراني السابق، قبل سنوات، نرجو أن تبقي ذات أصداء في داخلنا. لقد تلقينا

([75]) Graham Fuller, "The Next Ideology," Foreign Policy 98 (Spring, 1995).

درسا من التاريخ بأن السلام أمر لا يحدث من تلقاء نفسه، وإنما ينشأ السلام من المحاولات والجهود المضنية التي تبذل من أجله، ومن السعى لإيجاده وحمايته.

المحور الثاني

الإسلام والديمقراطية: أين يكمن الخلل؟!

حول العجز الديمقراطي في العالم الإسلامي

سوكيدي مولياديِ*

لماذا ظلت منطقة الشرق الأوسط لوحدها في منأى عن ما سماها **صامويل هانتنجون** (1991) بـ **"الموجة الثالثة للديمقراطية"** ؟ ولماذا يعانى العالم الإسلامي من العجز الديمقراطي؟ هذان سؤالان سجلهما الاستطلاع العام السنوي للحقوق السياسية والحرية المدنية الذي قام به "**فريدم هاوس**"، أحد المراجع السياسية لقياس مدى تطور الديقراطية والحرية في العالم.

"لقد فشلت البلدان الإسلامية في تأسيس أنظمة حكم ديمقراطية". تلك كانت إحدى النتائج الرئيسة التي انتهى إليها استطلاع مؤسسة "فريدم هاوس" والذي خلص أيضا إلى وجود مؤشرات واقعية قليلة دالة على تقدم ملموس في مدى الانفتاح السياسي للعالم الإسلامي، واحترام حقوق الإنسان، وشفافية المجال العمومي. لكن

* **سوكيدي مولياديِ**، من مواليد سراجن، جاوة الوسطى، في أغسطس 1976. وكان متخرجا في المدرسة الثانوية للبرنامج الخاص بجوكجاكرتا (1994)، وأحسن خريجي كلية الشريعة قسم المحكمة الشرعية، جامعة شريف هداية الله الإسلامية الحكومية، بجاكرتا (1998). وكان من ناشطي المنظمة الطلابية بجمعية المحمدية من المستوى الجامعي إلى المستوى المركزي. كتب كتابا بعنوان : New Age: Sisata Spiritual Lintas Agama **القرن الجديد: رحلة روحية عبر الأديان** (جراميديا، 2002) وTeologi Inklusif Cak Nur **العقيدة المفتوحة لنور خالص ماجد** (ناشر الكتب كومبس، 2001). وكان يعمل بالسفارة الإندونيسية بأسلو، نورواي. وكان من الكتاب النشطين في عدد من الجرائد القومية أمثال : Kompas, Media Indonesia, Republika, Suara Karya, Majalah Panjimas, GAMMA, Forum وأخرى كثيرة. والآن سوكيدي مسجل طالبا في قسم العقيدة بجامعة هارفارد، كامبردج، بأمريكا (2004-حتى الآن)، وقبل ذلك درس أيضا في جامعة أوهايو، أثنس، أمريكا (2002-2004) بتقدير ممتاز.

على العكس من ذلك تماما، سجل مدير «فريدم هاوس» **أندريان كاراتنيكي**، وجود هوة ديمقراطية بين دول العالم الإسلامي والدول غير الإسلامية.(76)

وبحسب التقرير الذي صدر عام 2002؛ فإن من بين 47 دولة ذات أغلبية سكانية من المسلمين، توجد أحد عشر دولة فقط [أي حوالي 23%] قد استوفت المعيار الأدنى للديمقراطية، حيث تم اختيار حكوماتها عن طريق الانتخابات العامة الديمقراطية. ولمجرد المقارنة، ففي الدول غير المسلمة، هناك معلومات تفيد بأن حوالي 110 دولة من بين 145 دولة [أي أكثر من 75%] استوفت معيار الديمقراطية عن طريق الانتخابات العامة الديمقراطية.(77) إذن فمعدل الدول غير المسلمة (ذات الاتجاه الديمقراطي) يعادل ثلاثة أضعاف مثيله في الدول المسلمة. والمدهش أيضا أنه لا توجد دولة واحدة من بين 16 دولة عربية استوفت المعيار الأدنى للديمقراطية عن طريق الانتخابات العامة الديمقراطية. أما فيما يتعلق بمستوى الحريات، فتبدو الثغرة ما بين العالم الإسلامي والدول غير المسلمة واسعة وكبيرة جدا.

في العالم الإسلامي، تشكل دولة مالي في إفريقيا، الدولة الوحيدة التي استوفت خصائص الحرية الكاملة، كما أشار الاستطلاع إلى اعتبار 18 دولة حرة جزئيا والباقي من بين 21 دولة غير حر. وبالمقابل فإن 85 بلدا تم اعتبارها متمتعة بالحرية و 39 دولة تعتبر حرة جزئية وفقط 21 دولة تعتبر من الدول غير الحرة. وهكذا نتبين صحة استنتاج كراتنيكي القائلة بوجود هوة ديمقراطية بين العالم الإسلامي والدول غير المسلمة.

---

(76) أندريان كاراتنيكي: **الدول المسلمة والثغرة الديمقراطية**، مجلة الديمقراطية، السنة الثالثة، العدد الأول، 2002، ص 103

(77) أندريان كاراتنيكي: **الاستقلال في العالم، التقرير السنوي للحقوق السياسية والحرية المدنية، 2001-2002**، نيويورك، بيت الحرية، 2002.

منذ أوائل السبعينات حين انتشرت الموجة الثالثة للديمقرطية في كل أنحاء العالم، ابتداء من آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية وأوروبا الشرقية، بقيت الدول الإسلامية الشرق أوسطية في منأى تام عن هذه الموجة. وفي دراسته المؤثرة بعنوان **"الموجة الثالثة: الدمقرطة في نهاية القرن العشرين"** (1991) سجل **صامويل هانتنجتون** أن من بين 30 دولة متحولة نحو الديمقراطية بين عام 1974 وعام 1990 كان حوالي 75% منها دول تهيمن فيها الكاثوليكية. ولذلك؛ فإن الموجة الثالثة للديمقرطية، وبحسب رأي هانتنجتون، إنما هي موجة كاثوليكية.[78] فابتداء من **البرتغال وإسبانيا** دخلت الموجة الكاثوليكية **أمريكا الجنوبية والفلبين وبولندا**، كما توحد رؤساء الكنائس مع المجتمع المدني في مواجهة الحكومات الاستبدادية واشتركوا في تعزيز سعيهم لإقامة حكومة ديمقراطية.

وفي **تشيلي**، وقفت الكنيسة الكاثوليكية في الصف الأمامي دفاعا عن حقوق الإنسان، وذلك عن طريق تشكيل جماعات ضغط تواجه حكومة الديكتاتور **الجنرال بينوتشي** بعد وصوله إلى السلطة بالانقلاب عام 1973. وفي **جواتمالا والسالفادور ونيكاراجوا**، تحركت الكنائس الكاثوليكية مجتمعة لتواجه التسلط وخروقات حقوق الإنسان وتكافح من أجل السلام والعدالة للفقراء والضعفاء.

وفي **البرازيل** التي تضم أغلبية كاثوليكية تصل إلى حوالي 115 مليون شخصا، توحد رؤساء الكنائس والأساقفة في جبهة منظمة وقوية لمواجهة الحكومة الاستبدادية. ولم يحدث ذلك سوى بفضل تأثير لاهوت التحرير الذي غيّر تصور نخبة رجال الدين من نخبة أوليجاركية إلى قاعدة اجتماعية تناضل من أجل إحقاق العدالة الاجتماعية للفقراء والضعفاء. عامل آخر حاسم في هذا الوضع الذي عرفته أمريكا الجنوبية يتمثل

([78]) صامويل هانينتجون: **الموجة الثالثة، الديمقراطية في أواخر القرن العشرين**، نورمان، مطبعة جامعة أوكلاهوما، 1991، ص 76.

في وجود تأثير قوي من كنيسة الفاتيكان الثانية والتي بدأت تنظر نظرة إيجابية إلى النظام الديمقراطي.

وبحسب رأي عالم الاجتماع الأمريكي الشهير **بيتر ل برغر**، فإن تحول تصور كنيسة الفاتيكان الثانية باتجاه النظام الديمقراطي لا يمكن فصله عن دور اليسوعي الأمريكي **جون كورتني موراي** الذي قام بتقديم أساس شرعي قوي عن أهمية الكاثوليك في دعم حرية التدين والديمقراطية.[79] ومن المعروف أن من بين ثلاثة مذاهب كبرى في المسيحية هي: **البروتستانية، الكاثوليكية، والأرثودكسية**، فإن للكاثوليكية تاريخ طويل مع الديمقراطية وحرية التدين، ابتداء من الخصومة ثم التكيف ووصولا إلى الدعم.

هذا وتشكل الكاثوليكية السلطة الدينية الوحيدة في الفاتيكان (روما) التي لها سلطة تشريعية عالمية. لذلك، فعندما غيّر الفاتيكان في روما توجهاته الدينية من موقف العداء إلى الدعم الكامل للديمقراطية كنظام سياسي حديث، دعّم جميع الأساقفة من **بيرو** وحتى **الفلبين** الموجة الديمقراطية. وفي هذا السياق كان رأي **هانتنجون** صحيحا تماما عندما اعتبر أن كنيسة الفاتيكان الكاثوليكية في روما عنصر رئيس في الموجة الديمقراطية ما بين سنوات السبعينيات والثمانينيات.[80]

أما في حالة العالم الإسلامي، فيقفز في وجهنا التساؤل مباشرة: لماذا فشلت الموجة الديمقراطية المنتشرة في أنحاء العالم، والقادرة على إسقاط الحكومات الاستبدادية، في الدخول وإسقاط الحكومات الاستبدادية في العالم الإسلامي؟ هل كان غياب السلطة الدينية المركزية كما في الكاثوليكية أحد أسباب غياب الموجة

([79]) بيتر ل. بيرغر: **النصرانية والديمقراطية : الصورة العامة**، نقلا عن: مجلة الديمقراطية، السنة الـ 15، عدد 2، 2004، ص 77.

([80]) صامويل هاتينجون: **الموجة الثالثة : الديمقراطية في أواخر القرن العشرين**، مصدر سابق.

الديمقراطية في العالم الإسلامي؟ غير أن البروتستانية، والتي ليست لها سلطة مركزية أيضا، لم تواجه أية عراقيل تجاه الديمقراطية، وخلال تاريخها سارت البروتستانية والديمقراطية جنبا إلى جنب، فأين يكمن الخلل إذن بالنسبة للإسلام والمسلمين؟

تسعى هذه المقالة، من الناحية الأكاديمية، إلى البحث عن تفسيرات جديدة لغياب الموجة الثالثة من الديمقراطية في العالم الإسلامي، مع اعتقادي الراسخ بأن كل تفسير أحادي لن يكون قادرا على توضيح هذا الكم الهائل من القضايا المعقدة في العالم الإسلامي. ولذلك، فإن التفسيرات التالية يمكن أن تساعد فقط في توضيح أسباب غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي، وبالخصوص في الشرق الأوسط.

(1) الإسلام والمواطنة وقيم الطاعة:

يبدو بعض العلماء المسلمين مثاليين ومدافعين، بل ويميلون أيضا إلى اتخاذ موقف تبريري خلال مقارباتهم للإسلام والديمقراطية. وفي كثير من الأحيان يركزون بحثهم على تطابق التعليم المعياري بين القيم الإسلامية والقيم الديمقراطية من مثل: الشورى، والحرية، والمساواة، والتسامح، والعدالة...إلخ.

ومن ثم، تتمثل المشكلة في مدى حضور هذه الديمقراطية والقيم الإسلامية السامية في الثقافة والسلوك السياسي العادل والمتسامح والديمقراطي للمجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ تفيد مؤشرات الواقع حول الحرية والمساواة والديمقراطية إلى أن أكثر البلدان معاناة من المستوى الأدنى لنسب الديمقراطية توجد في العالم الإسلامي. ولذلك، فإذا كانت القيم الإسلامية المطابقة للقيم الديمقراطية لا تجري عليها أية عملية استبطان وإظهار في نفوس المسلمين، فإن تلك القيم الإسلامية تصبح مجرد زينة لنصوص ميتة ليس لها أثر في تكوين الحضارة العصرية.

وفي السياق ذاته، أشار **هانتنجون** إلى أن غياب الديمقراطية في العالم الإسلامي كان سببه هو الإسلام نفسه، وبالمقابل منح الأهمية القصوى للمسيحية التي قامت ببناء الهوية الأساسية للحضارة العصرية في الغرب، كما كان لها دور كبير في تثبيت العلمانية وفي الفصل بين الكنيسة والدولة. أيضا أشار **هانتنجون** إلى الدين الإسلامي باعتباره المشكلة الرئيسة. وبحسب قوله، فإن "المشكلة الرئيسية للغرب ليست أصولية الإسلام بل الإسلام نفسه".[81] ومن ثم، أصبحت هذه الفكرة إحدى التفسيرات التي توضح سبب عدم انتشار الموجة الديمقراطية في العالم الإسلامي. وأضاف **هانتنجون** قائلا: إن المشكل في الإسلام يعود إلى أن "الله هو القيصر"؛ وفي الكونفوشية، القيصر هو الرب؛ وفي الأرثوذكسية يمثل الرب الشريك الأصغر للقيصر".[82] وتبعا لذلك قام **هانتنجون** بشن حملة انتقادات شديدة للتقليد الكونفوشوستي الصيني الذي يعلي من شأن السلطة والنظام والتراتبية وأولوية الجماعة على الفرد.[83] وبهذا فإن القيم الكونفوشية، وكذلك القيم الإسلامية، تتعارض مع الأسس المتينة للديمقراطية التي تشترط وجود مواطن عاقل، ذو تفكير نقدي ومشارك فعال في الجمعيات المدنية لبناء الديمقراطية.

أما **برنارد لويس**، أحد كبار المستشرقين، فقد قدم عزاء بسيطا للمسلمين بالقول إنه من بين جميع الحضارات غير الغربية، من المفروض أن يقدم الإسلام إطارا جيدا لتطبيق النموذج الغربي للديمقراطية. فمن الناحية التاريخية والثقافية والدينية، يعتبر الإسلام شديد القرب من الغرب بل ويشترك في الموروث، وإن بشكل غير كلي، مع العادات اليهودية والمسيحية التي قادت الغرب نحو تأسيس حضارة عظيمة. ويتابع

([81]) صامويل هانينتجون: **صدام الحضارات وملاحظة النظام العالمي**، نيويورك، سيمون وستشوستر، 1996، ص 70.

([82]) المرجع السابق، ص 70، 217.

([83]) نفس المرجع.

لويس: غير أن الإسلام قدّم من المنظور السياسي أسوأ نموذج في تطبيق الديمقراطية الليبرالية.[84] مؤكدا: إن سجل التاريخ الإسلامي لا يبعث على الثقة في إمكانية ظهور الموجة الديمقراطية. كما سجل **لويس** أنه من بين 53 دولة في **منظمة المؤتمر الإسلامي**، فإن **تركيا** هي وحدها التي استوفت الحد المعياري للديمقراطية الذي حدده **هانتنجون**، أو أنها متطابقة مع إجراءات الدولة الديمقراطية بنوعها الغربي.[85] غير أن **تركيا** نفسها لا تزال تكتنف ديمقراطيتها الكثير من المشاكل.

وإذا كان العلماء المسلمون لا يزالون مثاليون ومدافعون ويميلون إلى موقف تبريري في أرائهم حول تطابق القيم الإسلامية والقيم الديمقراطية، فإن **لويس** يسائل تصور الإسلام حول **المواطنة**، والتي تشكل شرطا مهما في إقامة وتنمية واستقرار الديمقراطية، وبحسبه فإن الإسلام لم يعرف أبدا مفهوم المواطنة، لغياب هذا المفهوم في كل من: اللغة العربية، والتركية، والفارسية. حيث يتم الحديث في هذه اللغات عن "ابن البلد" وهذه الكلمة ليست لها صلة من حيث المعنى بالكلمة الإنجليزية "مواطن" المُشتقة مباشرة من اللغة اللاتنية ولها معنى محدد في المفهوم السياسي في اللغة اليونانية حيث تشير إلى: **"الشخص المشارك في الأمور السياسية"**. ويخلص مما سبق إلى أن مفهوم المواطن المشارك ومفهوم المواطنة كنوع من المشاركة غير موجودان في العالم العربي، والفارسي، أو التركي.[86]

والواقع أن اعتماد منطق تفكير **برنارد لويس** يجعلنا نفهم سبب غياب مفهوم "المواطن" في العالم الإسلامي. أما مفهوم "المواطن" عند الغرب فهو يضمن لكل مواطن

([84]) برنارد لويس: **الإسلام والديمقراطية الليبرالية**، مجلة أطلسي الشهرية، 1993، ص 89.

([85]) برنارد لويس: **إفراط النظر التاريخي**، نقلا عن مجلة الديمقراطية، السنة السابعة، عدد 2، 1996، ص 52-63.

([86]) المرجع السابق.

امتلاك الحقوق المدنية والسياسية في الحياة العامة، خصوصا المشاركة السياسية في إطار دولة عصرية.

ذلك أن غياب مفهوم "المواطن" في الإسلام قد أضاع على المسلمين كثيرا من حقوقهم المدنية والسياسية أو حرمهم منها، كما أن ذلك جعلهم لا يتمتعون بصفة مواطن مستقل، عاقل وذو تفكير نقدي مما أدى إلى نتيجة سلبية مؤداها بطء الموجة الديمقراطية في العالم الإسلامي، بفعل غياب دور فعاليات المجتمع المدني كجماعة ضاغطة ضد الأنظمة المتسلطة والأوتوقراطية. ومن ثم يمكن القول إنه من المستحيل الاعتماد على ممثلي الدولة ليكونوا أسسا للديمقراطية، لأنهم مصدر المشكلة التي تعيق الموجة الديمقراطية في العالم الإسلامي.

وفي رأي **بريان تورنر**، فإن قوة المراقبة الوحيدة تجاه الأنظمة الاستبدادية ذات الأغلبية هي منتديات المتطوعين القوية والتي تحمي الفرد من سيطرة الأغلبية.[87] أما في العالم الإسلامي، فإن المجتمع المدني لا يعاني من الضعف فقط، بل إنه غير مستقل عن الدولة ودائما ما يخضع لمراقبتها المستمرة. ففي سياق المنتديات الاجتماعية، على سبيل المثال، يميل الى الدخول في مجموعة عصابية. ولذلك فإن رسوخ أنظمة العالم الإسلامي ذات المواصفات الاستبدادية والطغيانية لم يرافقها انبثاق ملموس لقوة المجتمع المدني. والعكس كذلك، يتابع **لويس**، فإن تاريخ الإسلام السياسي هيمنت عليه تقاليد "الأمر".

إن الخلاصة التي انتهى إليها بحث **برناد لويس** قد سجلها سابقا **مناور شاذلي** في أغلب مؤلفاته. وكمثال على ذلك، أشار **مناور** إلى أن التيارات الفكرية الرئيسية للسياسة الإسلامية خلال القرون الوسطى والكلاسيكية ركزت كثيرا على مفهومي

([87]) بريان س. نورنر: **الاستشراق ومشكلة المجتمع المدني في الإسلام**، نقلا عن كتاب: **الاستشراق، الإسلام، والدولة الإسلامية**، بيرمونت، الأمانة للكتب، 1984، ص 31.

"الأمر" و **"الطاعة"** في أوساط المسلمين تجاه سلطة الحكام، مثل الخليفة أو السلطان أو الإمام.[88] وأشار أيضا إلى أن المفكريْن المسلميْن **الغزالي وابن تيمية** أكدا بصورة خاصة على ضرورة طاعة المسلمين للخليفة، حيث أوجب الغزالي (1058-1111م) طاعة المسلمين للخليفة ابتداء بالقول إن سلطة الخليفة مقدسة، وصولا إلى القول بأن الخليفة هو ظل الله في الأرض.

وعلى هذا الأساس، فإن الشعب بجميع مستوياته يتوجب عليه طاعة إرادة الخليفة، على حد قول الغزالي. ويتقاسم ابن تيمية (1263م) نفس التفكير السياسي مع الغزالي حيث أقر بوجوب طاعة المسلمين للحكام. وفي رأيه "إن السلطان هو ظل الله في الأرض"، بل إنه يذهب أبعد من ذلك في إطار تأكيده على وجوب طاعة المسلمين للحكام حيث نقل حديثا يقول فيه النبي: "ستون عاما تحت إمام ظالم أحسن من ليلة بدون سلطان".[89] يتحصل مما سبق، أن أدبيات السياسة في الإسلام (السني) والتي تم نقلها طوال مئات السنين إلى المسلمين تعتمد على مجاملة وتسوية مع الحكام، بل وفي كثير من الأحيان تعطي شرعية ومصداقية لنظام الحكم القائم. وبقول استفزازيّ "إنهم يشاركون في الدفاع عن الحالة الراهنة لمصالح الحكام". هكذا انتقد وبشدة **مناور شاذلي** تلكم العادات.[90]

ذلك أن موقف المجاملة والتسوية وشرعنة أعمال الحكام قد أدت، فيما أدت، إلى غياب العامل الرئيس الداعم لقيام الديمقراطية الحديثة لمدة طويلة، ألا وهو عامل المجتمع المدني. ففي الديمقراطية الحديثة أصبح المجتمع المدني القوي والمستقل بمثابة

---

[88] منور شاذلي: **الإسلام ونظام الحكم: الشريعة، التاريخ، والتفكير**، جاكرتا، مطبعة جامعة إندونيسيا، 1993، ص 42.

[89] المرجع السابق.

[90] المرجع السابق.

رأس مال اجتماعي، فيما يميل المجتمع المدني الإسلامي في الغالب إلى عدم الاستقلال عن الدولة ومن ثم كان ضعيفا بسبب الحكام المستبدين والطغاة. ويمثل نظام حسني مبارك في مصر نموذجا على ذلك حيث تولى السلطة لأربع فترات حكم متتالية في غياب أي مراقبة أو توازنات من المجتمع المدني.

(2) من يخاف الديمقراطية؟

يمكن أيضا تفسير غياب الموجة الديمقراطية في العالم الإسلامي، بعدم وجود إرادة سياسية من قبل حكام العالم الإسلامي لقبول الديمقراطية كنظام سياسي حديث، فهم يعدونها سلاحا يوجه ضدهم. وحسب العالِمين السياسيين الشهيرين: **دانيل برومبرغ و ليري ديموند**، فإن خوف الأنظمة حكاما من الموجة الديمقراطية، يعود إلى أن موجة الإصلاحات السياسية سوف تكشف وتفضح فسادهم المالي طوال سنوات حكمهم.(91) ذلك أن اهتماماتهم الرئيسية إنما تكمن في الإبقاء على سلطتهم والحفاظ على أموالهم الناتجة من الفساد، أكثر من اهتمامهم بتداول السلطة والمسؤولية العامة، كما يفترض ذلك منطق النظام الديمقراطي. لهذا، فليس من الغريب أن يكون حكام العالم الإسلامي أطول بقاءً في السلطة وبفرصة أكبر لجمع الأموال عن طريق الفساد.

إن **صدام حسين في العراق** (قبل الغزو الأمريكي)، **وحسني مبارك في مصر، وزين العابدين بن علي في تونس،** هم مثال على الحاكم المستبد في العالم الإسلامي لزمن طويل. إن بقاءهم في السلطة، سواء في **العراق**، أو **السعودية**، أو **سوريا**، في رأي **برمبرج** يرجع إلى ثلاثة عوامل رئيسية هي:

---

(91) دانيال برمبرغ و ليري دايموند: **مقدمة كتاب "الإسلام والديمقراطية في الشرق الأوسط"**، تأليف: ليري دايموند، مارك ف. فلاتنر، ودانيال برمبرغ، بالتيمور ولندن، مطبعة جامعة جونس هوفكنس، 2003، ص xi.

1) **الإيرادات النفطية.**

2) **انسجام الأيديولوجية المشرعنة للنظام.**

3) **امتداد سيطرة الهيئات الحكومية على الهيئات غير الحكومية** لقمع صوت المعارضة السياسية.[92]

وهذه العوامل الثلاثة الحاسمة يتم الحفاظ عليها بواسطة الحكام المستبدين في العالم الإسلامي من أجل الاستمرار في السلطة.

إن هذا الاختلال في **تداول السلطة**، فضلا عن عدم وضوح فصل السلط فيما يتعلق بالشؤون الخاصة والعامة، يسهم في نمو عادة الفساد الملتصقة بأنظمة حكم العالم الإسلامي. إن تضخم إيرادات الدولة، وخاصة من عائدات النفط، قد أثرَتْ فقط النخبة الحاكمة في العالم الإسلامي. ومن أجل أخذ فكرة عامة عن الموضوع، قدمت مجلة **فوربس** الدولية في تقريرها لشهر مايو 1999 قائمة لأغنى عشرة رؤساء في العالم حيث كان أغلبهم رؤساء دول في العالم الإسلامي (انظر جدول رقم 1).

([92]) دانيال برمبرغ: **فخ الليبرالية الأتوقراطية**، ضمن المرجع السابق، ص 37.

جدول رقم 1

قائمة أغنى رؤساء دول العالم

الرقم	الاسم	اسم الدولة	الثروة (مليار دولار أمريكي)	تولى السلطة من عام
1	سلطان حسن البولقية	بروناي	30	1967
2	الملك فهد	السعودية	28	1982
3	الشيخ زايد بن سلطان	الإمارات	20	1966
4	الأمير جابر الصباح	الكويت	17	1977
5	الشيخ مختوم	إمارة دبي	12	1990
6	صدام حسين	العراق	6	1979
7	الملكة بيتريكس	هولندا	5.2	1980
8	الأمير حمد	قطر	5	1995
9	حافظ الأسد	سورية	2	1971
10	الملكة إيليزابيت الثانية	المملكة المتحدة	0.45	1952

(3) الإسلام والسياسة الاستبدادية:

منذ بداياته الأولى، لم يستطع الإسلام والسياسة إيجاد تصور مشترك ناجح لإدارة الدولة في العالم الإسلامي. وبالمقابل، قام الحكام المسلمون الأوتوقراطيون، وبشكل مباشر وتحكمي، باستغلال الإسلام كأساس للسلطة وللشرعية السياسية.[93] فلطالما وضع الإسلام في الإطار السياسي كدين ودولة وقد أشار **برنارد لويس** إلى أن اعتبار الإسلام دينا ودولة، ومقدسا ومدنيا، قد ساهم في عرقلة عملية الديمقراطية في العالم الإسلامي.[94] ولطالما أيضا نُظر إلى النبي محمد كرجل دين وفي الوقت ذاته كرجل سياسة. وتزعم أنظمة الحكم في العالم الإسلامي أن محمدا قد قدم وأرسى طبعة مثالية وغير قابلة للنقاش للنموذج السياسي الإسلامي، وأنه باعتباره نبيا وزعيما للدولة أقام دولة المدينة المنورة، فأخذ الضرائب وأقام العدل وقرر الأحكام وبنى الجيش واشترك بشكل فعّال في السلام أو في الحرب، وكانت عناية الله (والتي لها دور فعال في تحريك حياة محمد إما في شؤونه الفردية، أو حتى الأمور السياسية) قد شاركت في إيصاله إلى العصر الذهبي للإسلام في المدينة.

لكن الغريب هو تفكير الإسلاميين والحكام المستبدين في العالم الإسلامي في محاولة تطبيق عصره الذهبي هذا، وكما هو مطابقا للأصل، دون أخذ السياق التاريخي والاجتماعي أو اختلاف الأزمنة بعين الاعتبار!! مع أن الواقع يثبت خلاف ذلك، حيث إن العصر الذهبي للإسلام في عهد النبي في المدينة لم يتكرر بالمرة في أنحاء العالم الإسلامي، وعلى العكس من ذلك وقع استغلال الإسلام لدعم أنظمة العالم الإسلامي

([93]) هناك وجهات نظر مغايرة تماما بالنسبة لوضعية الإسلام والسلطة ككل، والسياسة بصورة خاصة. وبغض النظر عن مدى التوافق أو الاختلاف معها، إلا أن الأحكام العامة الواردة بصورة قطعية أعلاه تفتقد إلى كثير من الدقة بالنظر إلى التاريخ الإسلامي العام. (المحرر)

([94]) بيرنارد لويس، الهوية المتعددة للشرق الأوسط (نيويورك، سوككن للكتب، 2001) ص 28-29.

الاستبدادية والأتوقراطية. هذا على الأقل هو رأي **ليث كبة**، مدير المنتدى الدولي للحوار في الإسلام بلندن، والذي يعتقد أن التحديات الرئيسية التي تواجه المسلمين في إقامة السياسة الحديثة والحكومة الديمقراطية تتمثل في:

(1) **تجذر قيم الاستبداد في السياسة والثقافة.**

(2) **الـتحكم في تفسـير القـرآن مـن أجـل مصـالح أنظمـة حكـم العـالم الإسـلامي الاستبدادية.**[95]

والواقـع أن اسـتمرار عمليـة لي عنـق النصـوص والأحكام الإلهيـة وتحريفهمـا مـن قِبل الحكام المسلمين قد دفع مستوى الاستبداد إلى مستويات عدة: ابتداء من التحكم بالمؤسسة الأسرية عن طريق إيدولوجية النظام الأبوي، والتحكم في الأماكن العامة عن طريق المراقبة الشديدة للحقوق والحريات المدنية والسياسية، والتحكم بشؤون الدولة عن طريق الحكام المسلمين المستبدين.

"هكـذا ككل عـام تقريبـا"، بـذلك صـرحت **نـوال السـعداوي** احتاجـا على صـدور الأمـر القاضي بمنـع نشـر روايتهـا **"سـقوط الإمـام"** بمصـر في مـايو 2004، مضـيفة: لقـد قـاموا بحملـة ضـدي لأجـل صـرف اهتمـام الشـعب عـن القضـايا المهمـة ولترويـع الكتـاب المبدعين، بل إن هذا الهجوم سعى أيضا إلى التفريق الإجباري بيني وبين وزوجي متهمين أياي بالارتداد عن الإسلام.[96] إن شهادة السعداوي هذه تشير إلى أي مدى وصل تحكم النظـام الاسـتبدادي والأورثودوكسـي الـديني في مصـر، حتى في الشـأن الخـاص، وذلـك بتطبيقه سياسات ترويعية تجاه الحقوق والحريات المدنية والسياسية. ومن المعلوم أن هذه ليسـت المـرة الأولى التي عـانت فيهـا السـعداوي مـن الإحبـاط نتيجـة لهـذه السياسـة

([95]) ليث كبي: **تمييز التعددية**، نقلا عن مجلة الديمقراطية، السنة السابعة، عدد 2، 1996، ص 86-89.

([96]) نـوال السـعداوي: **المعركـة الجديـدة بـين الأزهـر ونـوال السـعداوي**، نقـلا عـن موقـع: http://www.nawalsaadawi.net/ بتاريخ 13 أكتوبر 2004.

التهديدية، ففي سبتمبر عام 1981 إبان عهد الرئيس المتسلط **أنور السادات**، أُعتقلت السعداوي ومعها مئات من المفكرين المصريين الآخرين.(97) ولاحقا استوعبتْ السعداوي كيف أن الحاكم الأوتوقراطي الاستبدادي في مصر كان يستخدام الشرعية الأورثوذوكسية الإسلامية من أجل قمع وحجب الحقوق المدنية والسياسية لكل المواطنين.

لقد صارت الكتابة والتأليف سلاحا فعالا لدى المفكرين في مواجهة الحكام الطغاة الأوثوقراطيين في العالم العربي. وليست السعدواي سوى نموذج واحد من سياسة القمع الثقافي في هذا العالم منذ الثمانينات، والتي تميزت بالاغتيالات والاعتقالات والاختطاف والتعذيب.(98)

ولن يكون من قبيل المبالغة وصف المفكر المثير للجدل **فؤاد عجمي** لزعامة **أنور السادات في مصر والشاه البهلوي في إيران** بأنها استبدادية فعالة.(99) إن ما سماه **مونتيسكيو** بـ "الاستبداد الشرقي" لم يكن تصورا غربيا خاطئا عن الإسلام وعن أنظمة الحكم الاستبدادية في العالم الإسلامي، بل إنه تعبير عن واقع سياسي وديني لا يقبل بالمعارضة على امتداد التاريخ الطويل للسياسة الاستبدادية الأوتقراطية في العالم الإسلامي. وقد كان **محمد طلبي**، المؤرخ التونسي، كمنتم إلى العالم الإسلامي، أشد قسوة في تصويره معاملات حكام العالم الإسلامي الطغاة حيث قال: "إن تطبيق

(97) نفس المرجع.

(98) برهان غليون: **الاستمرار لاستبدادية العرب**، نقلا عن **مجلة الديمقراطية**، السنة الـ 15، عدد 4، 2004، ص 129.

(99) فؤاد عجمي: **الامبراطورية المرتبكة: السلام الأمريكي في الشرق الأوسط**، ضمن كتاب: **لماذا حدث؟ الإرهاب والحرب الجديدة**، تأليف: جيمس ف. هوغ، وغيديون روس، نيويورك، الشؤون العامة، 2001، ص 28.

الديمقراطية في جميع الدول العربية لم يكن أكثر من مجرد إنتاج مسرحي".[100] وهي مليئة بالصور القبيحة والخداع والتضليل.

وهذا ما لاحظه **ابن خلدون** (1332-1406) كمثال على الاستبداد والفساد وهما يسيران جنبا إلى جنب في تاريخ السياسة الإسلامية، إلا أن **برهان غليون**، أستاذ علم الاجتماع السياسي في جامعة السوربون، يرى أن جذور الاستبداد هي نتيجة لفشل وسوء الحالة الاجتماعية والسياسية وتخلف النظام التعليمي وفساد الإيدولوجية والنظام الأخلاقي في العالم العربي.[101] ولذلك، فمن الضروري أن توضع السلطة الاستبدادية في إطار القضايا ذات الصلة، ألا وهي المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والعسكرية والثقافية والتعليمية.[102]

(4) الاستعمار الجديد وغياب الأسوة الديمقراطية:

إن أشد العوامل صلابة وراء استمرار أنظمة الحكم الاستبدادية الإسلامية، والتي تسببت في بقاء العالم العربي بمنأى عن موجة التحول الديمقراطي، هو موافقة الغرب، وخصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، على بقاء أنظمة الحكم الديكتاتورية في العالم الإسلامي. ولم يعد سرا بأن الغرب لم يعط أي اهتمام جدي لمسألة ديمقراطية أو استبدادية نظام الحكم العربي، وإنما انصب اهتمامه على مدى تأمين وتطوير مصالح الاستعمار الاقتصادي الغربي، خصوصا المصالح الأمريكية في العالم العربي. إن وجود الثروة النفطية الفائضة في الدول العربية تدعو إلى اتفاق مشترك بين نظام

([100]) محمد طلبي: **تسجيل العجز**، ضمن كتاب: **الإسلام والديمقراطية في الشرق الأوسط**، مصدر سابق، ص4.

([101]) برهان غليون: **المرجع السابق**، ص 127.

([102]) نفس المرجع.

الحكم العربي الاستبدادي والولايات االمتحدة الأمريكية في كيفية إدارة وتقسيم أرباح النفط من أجل مصالح النخبة الحاكمة في الدول العربية وأمريكا.

هذا ويعلمنا التاريخ دروسا قيمة في كيفية استخدام الغرب، خصوصا الولايات المتحدة الأمريكية، للأنظمة الاستبدادية: **أولا** كقلعة دفاعية في مواجهة تأثيرالاتحاد السوفيتي طوال الحرب الباردة، **وثانيا** في مواجهة حركات المقاومة الرافضة للحضور الاستعماري الجديد والسيطرة الإسرائيلية. ولذلك، فإن الغرب وأمريكا يتجاهلون استبداد الحكام في العالم العربي ما دام ذلك لا يهدد مصالح استعمارهم الاقتصادي الجديد. وقد كان الأستاذ **غليون** على حق في نقله لتصريحات الرئيس **جورج دبليو بوش** في كلمته أمام منتدى **"الصندوق الوطني للديمقراطية"** في شهر نوفمبر عام 2003، حين قال: إن الشعوب الغربية قد أمضت ستين عاما في تبرير وتسهيل تدني مستوى الحرية في الشرق الأوسط وذلك لأن العالم الديمقراطي كانت له مصلحة في حماية الحكام الطغاة، الذين يخدمون استراتيجيه الغرب المتمثلة في الحفاظ على الاستعمار الاقتصادي للعالم العربي.(103)

وفي هذا السياق يمكن القول إن ذلك هو السبب الحقيقي الذي يقف من وراء الغزو الأمريكي للعراق، فهو لم يكن فقط بسبب المخاوف المتزايدة من نظام صدام حسين واستمرار التهديدات الإرهابية، وإنما بسبب مصالح الإمبريالية الأمريكية في الانتاج النفطي العراقي.

فقد أوضح **الغزو الأمريكي للعراق**، وولاء الولايات المتحدة السياسي لإسرائيل، والمعاملة الغير عادلة تجاه المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي، أن أمريكا وحلفائها لم يعودوا الآن نموذجا للديمقراطية، وأنهم يقومون بأعمال استبدادية وغير ديمقراطية

---

(103) المرجع السابق، ص. 129.

تجاه شعوب العراق وفلسطين وجميع المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي باسم الحرية والديمقراطية.

إن هيبة أمريكا وحلفائها، باعتبارهم رواد الديمقراطية طوال قرون طويلة، قد انهارت تلقائيا أمام عيون المسلمين. نعم، إن القرن العشرين كان قرنا أمريكيا باعتبار ريادتها الديمقراطية والرأسمالية، وباعتبارها أيضا الجهة المنتصرة في الحرب الباردة، حيث أصبحت القوة العالمية الوحيدة في مجال الاقتصاد والسياسة والتكنولوجيا. لكن هذا الأمر انقلب فجأة وأصبحنا نعيش **"قرنا ضد أمريكا"**، تلك هي رؤية **إيفان كراستيف**، مدير جامعة أوروبا المركزية في بودابست، حيث قام بإحصائيات حول تزايد الموجة المعادية لأمريكا في أنحاء العالم، خاصة في العالم الإسلامي. وفي لاحظ **كراستيف** أن موجة العداء ضد أمريكا قد ظهرت بأشكال وصور متنوعة ابتداء من إحراق العلم الأمريكي، والمقاطعة التجارية للمنتجات الأمريكية، وحتى الهجوم الإرهابي الذي يحمل الكراهية ضد أمريكا وسلطتها وقيمها وسياستها في العالم الإسلامي.

ويستطرد قائلا: إن المجموعة الأخيرة، [يقصد بها منفذي هجمات 11 سبتمبر]، تتمنى الموت في جهادها ضد استبدادية أمريكا.[104] ولذلك، فإن التطبيق، أو حتى مجرد تبني الديمقراطية كنظام سياسي في العالم الإسلامي في نظر هذه المجموعة، أصبح حراما. وأخيرا، فإن عامل الاستعمار الاقتصادي الجديد والاستعمار الأمريكي الجديد للعالم الإسلامي وغياب النموذج الديمقراطي، قد أدى إلى زيادة قوة الأنظمة الحاكمة في العالم العربي بسبب رغبة أمريكا وحلفائها في الإبقاء على الأنظمة الاستبدادية وتجاهل الديمقراطية.

(5) الخروج من الشرق الأوسط والنظر إلى إندونيسيا:

([104]) إيفان كراستيف: **عصر ضد أمريكا**، مجلة الديمقراطية، السنة الـ 15، عدد 2، 2004، ص 5.

إن العجز الديمقراطي الذي حدث في العالم العربي لا يوجب بالضرورة حدوثه في العالم الإسلامي الأعجمي مثل إندونيسيا. صحيح أن إندونيسيا، كما في باقي بلدان العالم الإسلامي، قد عاشت فترة طويلة تحت حكومة استبدادية خصوصا في عهد الزعيمين **سوكارنو وسوهارتو**، إلا أنها تختلف مع العالم العربي من حيث أن موجة الإصلاحات والديمقراطية فيها قد نجحت في إسقاط القوة الاستبدادية التي تم غرسها وحمايتها لأكثر من ثلاثين عاما. إن انتخابات عامي 1999 و 2004 قد أصبحت معيارا متقدما لموجة الإصلاح والديمقراطية التي انطلقت من بلد بعيد جغرافيا عن العالم العربي (تضم إندونيسيا أعلى نسبة من المسلمين غير العرب في العالم).

على هذا الاساس، أعتقد أن على علماء الاجتماع الديني والسياسي مثل **دانيال بيبس وبرنارد لويس وصامويل هانتنجون** أن يعدلوا أطروحاتهم حول الإسلام حين اعتقدوا بأن الإسلام يشكل العرقلة الرئيسية لعملية التحول الديمقراطي، سواء عقائديا أو ثقافيا أو تاريخيا. وفي اعتقادهم أيضا، فإن تاريخ تطور العالم الإسلامي كان على شكل خط مستقيم وواحد. وقد تكون هذه النظرة صحيحة إذا انحصرت في قراءة تاريخ العالم العربي الإسلامي المليء بالنزاعات والذي لم تمسه الموجة الثالثة للديمقراطية. أما إندونيسيا، فإن تاريخها مختلف تماما، حيث إن دخول الإسلام إليها قد جرى بسلام وتكيف مع العادات والتقاليد المحلية. ومن ثم يمكن القول إن البنية العامة والمتسامحة وخصائص المسلمين الإندونيسيين التي وصفتها **مجلة نوزويك وتايمز** العالمية بـ **"الإسلام على الطريقة الإندونيسية بوجه مبتسم"**، قد أصبحت العامل الرئيس الفارق مع التدين الإسلامي في العالم العربي المتسم بالتصلب وغير المتسامح مع التعددية.

لذلك، أود أن أوضح **أولا** أن كل حركات التاريخ، بما فيها تاريخ الأديان ومعتنقيها، قد مر بصيرورة ثابتة تتضمن الانفصال والاتصال والتغيير. ولطالما قام

برنارد لويس وصامويل هانتنجون بإعطاء أهمية كبيرة للمسيحية باعتبار دورها الكبير في تكوين الديمقراطية والحضارة الحديثة في أوروبا وأمريكا. لكن علينا ألا ننسى بأن تاريخ المسيحية (الكاثوليك) لم يكن دائما خطا مستقيما. إن التاريخ القديم قد سجل بدقة في الذاكرة الجماعية للناس أن موقف الكاثوليكية لم يكن دائما وديا مع الليبرالية والتسامح والديمقراطية، بل وباسم الدين والعقيدة الكاثوليكية حدثت خروقات صارخة في مجال حقوق الإنسان بصفة خاصة. بل إن **المذهب اللوثري في ألمانيا الشمالية**، بشقيه العقائدي أو السياسي، قد ظل خاضعا لمراقبة الحكومة، وباسم الدين، مع أن هذا غير مقبول بتاتا في النظام الديمقراطي الحديث.

وعلى هذا الأساس، أعتقد أن التاريخ يتحرك بخط غير مستقيم ويتضمن في تفس الوقت الاستمرارية والقطيعة والتغير. ففي حالة العالم الإسلامي، يمكن للتاريخ أن يتحرك في اتجاه التقدم شريطة انفتاح المسلمين تجاه الأفكار التقدمية والديمقراطية، ومادام المسلمون منغلقين على أنفسهم تجاه الأفكار التقدمية والديمقراطية فإنهم سيتوقفون عن التطور. ومن ثم، فإن القيم الإسلامية التقدمية والديمقراطية يتعين مناقشتها بشكل مثمر وبناء في الفضاء العمومي.

إن التاريخ لن يتحرك باتجاه التقدم ولن يكون واقعيا إلا إذا بدأناه بافتراض جديد مفاده، كما صوره العالم السياسي **الفريد ستيفن**، أن جميع حضارات الأديان الكبرى كانت متعددة المعاني.[105] وهي ليست أحادية المعنى كما افترضها، وبشكل اعتباطي، المفكرون الآخرون مثل **هانتنجون**. ففي تعريفهم للإسلام مثلا، قسموا المسلمين إلى مكونات كثيرة من قبيل: **الإسلام الوهابي، والإسلام الأصولي، والإسلام العصري، والإسلام الليبرالي**...إلخ. كما نجد أيضا تقسيما آخر يضع **"المتشبثين بحرفية**

([105]) البريد ستيفن، الدين، الديمقراطية وثنائية التسامح، في مجلة الديمقراطية للسنة الـ 11 عدد 4 (2000) ص. 48.

الـنص والأصـوليين" في مقابـل نـوع آخـر يختلـف مـن قطـر إلى آخـر يسـمى بـ **"الجنـاح المعتـدل والليبرالي"**!! في حـين تصـرف **لـويس** و **هـانتنجون** انطلاقـا مـن افتراض وحـدة معنى الإسلام وتوحد المسلمين في نموذج واحد.

وفـي رأي **سـتيفن**، فـإن النشــطاء السياسـيين والصـحفيين، وحتـى أسـاتذة الجامعـات، يسـاوون بشـكل خـاطئ بين الإسـلام والعـرب، ويؤكـدون، مـع أن ذلـك يبقـى صحيحا من وجهـة نظـر سياسـية، عـدم وجـود ديمقراطيـة في البلـدان الإسلامية للعـالم العربـي، يقـودهم انطبـاع خـاطئ بأنـه لا يوجـد أي مسـلم يعـيش فـي ظـل حكومـة ديمقراطيـة.[106] ويضـيف **سـتيفن**: إن الـواقـع يؤكـد أن حـوالي 435 مليـون مسـلم أو أكثر من 600 مليـون مسـلم، إذا أضـفنا مسـلمو إندونيسـيا، يعيشـون في ديمقراطيـات، أو في دول تكـاد تكـون ديمقراطيـة أو في ديمقراطيـات غير مسـتقرة. وهـذا الـرقم 435 مليـون متـأت مـن حاصـل جمـع عـدد المسـلمين 110 مليـون مسـلم في **بنجلاديش** و120 مليـون مسـلم في **باكسـتان** و 65 مليـون مسـلم في **تركيـا** و120 مليـون مسـلم في **الهنـد** أسـهموا بشـكل فعـال ودال في الـديمقراطيـة الهنديـة وفي الثقافـة الإسـلامية متعـددة المعـاني. ومجموع هـذا العـدد هـو 415 مليـون، ثـم أضـاف **سـتيفن**20 مليـون مسـلم يعيشـون تحـت حكومـات ديمقراطيـة في أوروبـا الغربيـة وفي أمريكـا الشـمالية وأسـتراليا ليصـبح إجمـالي العـدد 435 مليـون مسـلم.[107] وبالتـالي فـإن حقيقـة الإسـلام والمسـلمين المتفـرقين في البلـدان الـديمقراطيـة، وفي الثقافـة السياسـية العالميـة، كثيرا مـا ينسـاهـا علمـاء الأديـان والسياسـة عنـد قراءتهم للإسلام والمسلمين وعلاقتهما بالـديمقراطيـة.

عمليـا، انتقلـت **إندونيسـيا** مـن نظـام حكـم اسـتبدادي إلى نظـام ديمقراطي، وإن كـان لـم يعـرف اسـتقرارا نهائيـا بعـد. وقـد كانـت انتخابـات عـامي 1999 و 2004 مطلبـا

([106]) نفس المرجع.

([107]) المرجع السابق: ص 49.

أساسيا للموجة الديمقراطية في إندونيسيا، كما أنها بدأت في تلبية بعض من الشروط القانونية الثمانية التي تحتاجها الديمقراطية كما ذكره أحد كبار علماء الديمقراطية **روبرت داهل** في كتابه الكلاسيكي **"الأنظمة المتعددة"** وهذه الشروط هي:

(1) الحرية في تأسيس والانتماء إلى أية منظمة داخل الدولة.

(2) حرية الرأي والتعبير.

(3) حق التصويت.

(4) الأهلية في تولي المناصب العامة.

(5) حق الرؤساء السياسيين في المنافسة بشكل نظيف للحصول على الدعم والأصوات.

(6) الحق في الحصول على مصادر المعلومات البديلة.

(7) الانتخابات الحرة والعادلة.

(8) المؤسسات التي تجعل سياسة الحكومة تعتمد على أصوات ناخبيها وأصوات الشعب والآراء السياسية للآخرين.[108]

وفيما يتعلق بإندونيسيا، يمكن القول إن انتخابات عام 2004، والتي جرت بشكل مباشر حر وعادل، سرعان ما أصبحت نموذجا ومخبرا جديدا لنمو موجة الإصلاحات الديمقراطية فيها. ومن وجهة نظر حكومية، فإن انتخابات الرئيس ونائبه مباشرة من الشعب يعني فصلا جديدا في ديمقراطية الانتخابات الرئاسية في التاريخ السياسي الإندونيسي. وهذه هي المرة الأولى التي يتم فيها انتخاب رئيس الجمهورية ونائبه مباشرة من الشعب حيث جرت الانتخابات بسلام وديمقراطية.

([108]) روبيرت أ. داهل: **تعددية الحكم: الشراكة والمعارضة**، نيو هيفن، مطبعة جامعة ييل، 1971، ص 1-3.

يتحصل مما سبق أن التغير الجذري قد حدث في المجتمع المدني الإسلامي، وأنه أثناء هذه الانتخابات تطور المسلمون الإندونيسيون ليصبحوا مجتمعا متوازنا ومتقدما حيث فقدت أوامر النخب السياسية، وسلطة الهيئات الدينية شرعيتها بشكل جذري. وبدأ المسلمون يفكرون بشكل منطقي ونقدي في مواجهتهم سلطة النخب السياسية والدينية المليئة بالوصاية والتوجيهات، وحتى بالاستغلال خصوصا فيما يتعلق بالشؤون السياسية.

فعلى الرغم من أن هذه الفتاوى السياسية قد تم صدورها بشكل توجيهي من الأعلى إلى الأدنى إلا أن الاختيارات السياسية للمسلمين كانت مختلفة في الانتخابات، بل إنهم بنوا اختياراتهم السياسية على أسس اللياقة السياسية والتفكير المنطقي والرغبة في التغير. ومن ثم، فإن الانتخابات التي جرت بشكل ديمقراطي أصبحت ثمرة لنمو ما وصفه العلماء الغربيون بـ **نهضة المسلمين اللوثريين.**[109] إن هذا النمو المضطرد للعقلانية النسبية، وللاستقلالية، وللمعتدلين في الثقافة السياسية والدينية يؤكد أطروحة **ألبريد ستيفن** والذي يقول بأن هوية المسلمين الإندونيسيين كانت معتدلة، توفيقية وتقدمية.[110] كما يؤكد صحة رأي كل من: **سيف الموجاني، وويليام ر. ليدل** في اكتشافهما المهم لوجود ما يسمى بـ **"الاعتدال السياسي للإسلام الاندونيسي"**.[111]

والواقع أن الاعتدال السياسي للمجتمع الإسلامي يدل على نجاحين في وقت واحد: **الأول** النجاح في تحديث طريقة تفكير المسلمين، ويدخل ضمن هذا الإدلاء

([109]) تشارلس كورزمان وميتشال براورس: **الإصلاحات المقارنة**، ضمن كتاب: **الإصلاح الإسلامي**، ميريلاند، ليكسينغتونغ للكتب، 2004، ص 1-17.

([110]) البريد ستيفن: **الدين الديمقراطية وثنائية التسامح**، ص 50.

([111]) سيف الموجاني و ويليام ليدل: **السياسة، الإسلام، والرأي العام**، مجلة الديمقراطية، السنة الـ 15، عدد 1، 2004، ص 110

بأصواتهم السياسية والتعجيل في إنجاز الحراك العمودي. أما النجاح **الثاني** فيتمثل في نزع قدسية الأحزاب الإسلامية من قبل الإصلاحيين المسلمين. ذلك أن الغموض الذي يلف السياسة بفرضها جبريا على أفكار ووعي المسلمين قد زالت بمشروع رفض التعمية وقدسيتها وإعادة ما هو مقدس إلى قدسيته وإعادة ما هو دنيوي إلى دنيويته. بعد ذلك يمكن التفكير في الاختيار السياسي وتطلعات ومشاركة شعب بطريقة أكثر تعددية وعقلانية واستقلالية. وإذا كان الشعار الرئيس لموجة التنوير في القرن الثامن عشر في أوروبا مبنيا على مقولة **إمانويل كانط**: **"لتكن لك الجرأة على استخدام عقلك"**،[112] كذلك فإن الخيار السياسي للمسلمين الإندونيسيين كان مبنيا على شجاعتهم في التفكير المنطقي وسط أجواء من سيطرة النخب السياسية والدينية البائدة.

والحال أن الشجاعة في التفكير المنطقي وصيرورة الشخصية المستقلة قد ساهما في خلق مساحات عامة جديدة، حيث تم تنوير المسلمين سياسيا كونهم أحرار في أي عملية اتفاق سياسي بالإضافة إلى الاشتراك الفعلي اجتماعيا وسياسيا في الفضاءات العامة الجديدة. هذا ويسمي الفيلسوف الاجتماعي الألماني **يورغن هابرماس** بوجود نهضة للمساحات العامة، في الغرب، وأن دراسته حول المجتمع الأوروبي في القرن الثامن عشر قد أكدت على أن المساحات العامة مثل المقاهي ونوادي القراءة والمجلات وغيرها أسهمت في خلق عادة الشراكة السياسية المفتوحة والمساواة. وبالمثل لقد نمت في اندونيسيا فئة مهمة نسبيا من المسلمين العقلانيين والمستقلين، من خلال احتلال الصفوف الأمامية في استعمال المجالات العمومية والشراكة السياسية المفتوحة والمساواة والديمقراطية، دون أي تدخل أمريكي. إن إندونيسيا صارت قادرة على التعلم جيدا لتكون أمة ديمقراطية مكونة من أكبر تجمع سكاني في العالم للمسلمين غير العرب.

([112]) عمانويل كنت: **ما هو التنوير؟**، شيكاغو، 1955، ص 286.

هل الفقه السياسي مازال مناسبا؟ وجهة نظر جديدة للفكر السياسي الإسلامي

لطفي الشوكاني*

مقدمة

هل ساير الإسلامُ الديمقراطية ؟ وهل يتقبل الإسلام العلمانية ؟ وهل يمكن فصل الإسلام عن الدولة ؟ وهل يقبل الإسلام مفهوم التعددية السياسية ؟ وإلى أي مدى يتسامح الإسلام مع الحرية السياسة ؟ وهل يمتلك الإسلام مفاهيم عن المساواة وحقوق الإنسان والمجتمع المدني؟ هذه الأسئلة كثيرا ما يقدمها الكتَّاب المعاصرون من المسلمين وغير المسلمين عندما يتحدثون عن علاقة الإسلام بالسياسة. ومع أنه من الصعوبة بمكان أن نجد لمثل هذه التساؤلات مرجعا في التراث الإسلامي القديم (الكلاسيكي)، إلا أن بعض الكتاب المعاصرين يعتبرونها جزءا مما أطلقوا عليه "الفكر السياسي الإسلامي".

---

* **لطفي الشوكاني**، عين مدرسا ثابتا في جامعة باراماديناو جاكرتا منذ عام 2000. وسبق أن قام بتدريس مادة الفلسفة الإسلامية في جامعة إندونيسيا (1996-1998) وفي جامعة الأزهر الإندونيسية (1999-2000). حصل على درجة الليسانس من جامعة الأردن، عمان، الأردن من قسم الشريعة (التخصص الأول) وقسم الفلسفة (التخصص الثاني). وحصل على الماجستير من الجامعة الإسلامية العالمية، بكوالا لمبور، ماليزيا، في تخصص الفلسفة الإسلامية. والآن في مرحلة الدكتوراه في جامعة ميلبورن، ميلبورن، أستراليا، في تخصص الفكر السياسي الإسلامي. وأسس في عام 2001 مع أولي الأبصار عبد الله شبكة الإسلام الليبرالي. وكتب كثيرا في عدد من المجلات المحلية من بينها Tempo, Kompas, Media Indonesia, Koran Tempo and Jawa Pos. واشترك في إعداد موسوعتين قوميتين بعدد من المواد وهما: موسوعة إسلامية للطلاب (2001) وموسوعة موضوعية للعالم الإسلامي (2002). وإحدى مؤلفاته المنشورة Isu-isu Kontemporer Dalam Fikih Islam "القضايا المعاصرة في الفقه الإسلامي" (1998) و Wajah Liberal Islam di Indonesia "الوجه الليبرالي الإسلامي في إندونيسيا" (2002).

يقول **حامد عنايت**، أحد المثقفين الإيرانين، إن الفكر السياسي الإسلامي هو فكر جديد في تراث المثقفين المسلمين. وفي العصور القديمة لانجد تخصصا علميا يتحدث عن الفكر السياسي الإسلامي، بل غالبا ما نرجع إلى كتب الفقه (التراث) كلما أردنا أن نجد فكرة عن السياسة الإسلامية.(113) ومن ثم يتضح لنا أن **عنايت** ومعظم المثقفين المسلمين المعاصرين قد جعلوا من كتب الفقه أهم المصادر في الفكر السياسي الإسلامي. وفي هذا السياق كثيرا ما يتم استخدام مصطلح **"فقه السياسة"** لإثبات العلاقة بين التخصصين (الفقه والسياسة).

لكني شخصيا لا أوافق على هذا الرأي. فالفقه ليس الميراث الوحيد لعلماء المسلمين الذي يتحدث عن الفكر السياسي الإسلامي. صحيح، أن الفقه يلعب دورا مهما في تكوين وجهة نظر المسلمين عن أمور دينهم ودنياهم، ولكن اعتبار الفقه كمصدر وحيد لعلماء المسلمين في الكشف عن الفكر السياسي الإسلامي يعد تقصيرا في حق التراث، إن لم يكن خطأ فادحا، فالفكر الإسلامي قد تكون عبر التقاليد العلمية الطويلة المتنوعة.

ومن ثم فإن هذه المقالة تقترح وجهة نظر جديدة في كيفية النظر إلى الفكر السياسي الإسلامي وكيفية التعامل معه بصفته التخصص الجديد الذي لازال يبحث عن تكوينه الذاتي، بحيث نفسح المجال للفكر السياسي الإسلامي كيما يتطور وينفتح لأن تحديده داخل تخصص معين يجعله عقيما ومتأخرا عن تطوره الطبيعي. وبالتالي أعتقد بأنه قد آن الأوان كي ننهي التعاطف مع الفقه السياسي، نظرا لأن آخر ما نحتاجه الآن هو تخصص بطيء الحركة مثل الفقه، فنحن بحاجة إلى ثورة فكرية تستطيع أن تواكب كل التطورات في العالم الحديث.

---

(113) Hamid Enayat, Modern Islamic Pol;itical Thought, 1st ed, Modern Middle East Series. Austin: University of Texas Press, 1982

أولا: بين الفقه السياسي والفلسفة:

قديماً، وقبل أن تصبح المسائل السياسية موضوعا مهما للحوار بين الفقهاء، كانت المسائل السياسية من نصيب المتكلمين. فالمتكلمون هم أول من رفع القضايا السياسية وجعلوها موضوعا أُصوليا اعتقاديا. بل إن الافتراق والاختلاف والصراع السياسي الذي حدث في أوائل التاريخ الإسلامي لا يمكن فصله عن الأمور العقدية بحال من الأحوال. فقضية **الإمامة** ليست مجردَ أمرٍ دنيوي فحسب بل إنها أيضا من الأمور الدينية الأخروية. وعلى الأقل توجد ثلاث فرق عقائدية ذوات مواقف سياسية مختلفة تجاه الحوادث السياسية التي وقعت أوائل التاريخ الإسلامي، وهذه الفرق هي: **الأولى، الشيعة** التي تعتقد أن الإمامة حق يحتفظ به أهل البيت دون غيرهم. **والثانية، أتباع معاوية**، الذين يعتقدون أن الإمامة أمر اختياري للناس مع تدخل إرادة الله فيها،[114] **والثالثة الخوارج**، الذين يعتقدون أن الإمامة أمر يلزم تفويضه إلى ما جاء في الآيات القرآنية.[115] وعلى طول تاريخها، تطورت هذه المذاهب العقائدية الثلاثة، لتنتج مذاهب جديدة متنوعة.

وحتى القرن الثالث الهجري (الثامن الميلادي) كان الفكر السياسي الإسلامي مجالا منحصرا في البحث العقدي (في مجال علم الكلام). وما يطلق عليه الفكر السياسي الإسلامي في ذلك الوقت هو الفكر المتعلق بكيفية إقامة الإمامة وتطبيقها في الحياة العامة. أما الفقه، فقد ظهر في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وبلغ نضجه في

---

(114) والشكل التطرفي لهذا المذهب هو ظهور مذهب أصولي هو مذهب الجبرية، القائل بأن الله قد أثبت وقدر كل شيء وأن الإنسان مجبور باتباع جميع ما قدره الله له.

(115) فرقة الخوارج دائما تعتبر المذهب الأصولي الأول في الإسلام، ومن خصائصها، عدم استعدادها لمتابعة التقدم والتطور في الفكر السياسي المناسب لتطور الزمان، ومن ثم فهم يرون أن جميع الأشياء لابد أن يتم إقرارها وفقا للمصدر الأصلي في الإسلام، ألا وهو القرآن.

أواخر القرن الثالث الهجري بظهور المذاهب الأربعة التي اشتهرت في الآفاق، وهي: المذهب الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي. وأما أول كتاب فقهي يتحدث بصفة خاصة عن السياسة فقد تم تأليفه في أوائل القرن الخامس الهجري،(116) أي بعد أربعة قرون من إقرار الشيعة بأن الزعيم السياسي هو في الوقت نفسه الزعيم الديني، ولاحقا عدّ **الماوردي**، مؤلف هذا الكتاب، كأول من وضع حجر الأساس للفقه السياسي.

كان **الماوردي** فقيها مشهورا بقربه من زعيم الدولة الإسلامية (السلطان).(117) وقد قام بتأليف كتابه هذا بأمر من سلطان **بويه** الخليفة في ذلك الوقت. ويذهب بعض الكتَّاب إلى أن الماوردي لايعد فيلسوفا سياسيا بالمفهوم الحديث، وإنما هو مؤرخ حاول أن يسجل كيف كان المجتمع السياسي الإسلامي، لا كيف ينبغي أن يكون. وأما بعض الكتَّاب الغربيين **كبرناد لويس**، فيرون أن كتابه هذا رسالة عن تاريخ السلطنة وليس عن النظرية أو الفلسفة السياسية.(118)

وأنا لا اتفق مع **لويس** والآخرين من الكتَّاب الذين أهملوا إسهام الماوردي في الفكر السياسي. ولكنني أيضا أرى أن التقدير الزائد عن اللزوم تجاه الماوردي والفقه بصفة خاصة، باعتباره المصدر الأساسي إن لم يكن المصدر الوحيد للفكر السياسي الإسلامي، ليس في محله ويجب تصحيحه. فقبل سنوات من تأليف الماوردي لكتابه المشهور هذا، أسهم تخصص آخر في التراث الإسلامي ألا وهو "الفلسفة" في الفكر

---

(116) كتاب: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، للماوردي، بيروت: المكتبة الإسلامية، 1996.

(117) وبجانب تأليفه لكتب السياسة قام أيضا بتأليف كتب عامة أخرى، واعترف بنفسه أنه من أتباع الشافعي ويعتبر أحد أعلام الطبقات الشافعية. وألف كتاب الفقه الشافعي بعنوان **"الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه: وهو شرح المختصر المازني"**، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 1، ص 1414.

(118) Bernard Lewis. The Political Language of Islam. Karachi: Oxford University Press, 2002.

السياسي بطريقة أكثر شمولا من الناحية النظرية. فالفلاسفة المسلمون، **كابن سينا والفارابي**، قد سبقا الماوردي في التحدث عن الفكر السياسي الإسلامي. بل إن مؤلفاتهم قد نالت، فيما بعد، تقديرا كبيرا في أوساط الفكر الغربي الحديث بالمقارنة مع كتاب الماوردي.[119]

يترتب على ما سبق أن الفلسفة أقرب التخصصات لعلم الكلام، وهو المصدر الذي نشأ منه الفكر السياسي الإسلامي، بل إنها تولدت عبر التاريخ الإسلامي كله عن طريق علماء الكلام. كما أن مثقفي **المعتزلة**، أحد المذاهب الاعتقادية في الإسلام التي ظهرت في أوائل القرن الثاني الهجري (القرن السابع الميلادي)، هم أول من قام بتعريف الفلسفة في التراث العلمي الإسلامي.

ومن ثم، هناك فرق كبير بين الفلسفة والفقه في التقرب إلى مفهوم السياسة. فإذا قارنا ما بين مصنفات الفلاسفة ومصنفات الفقهاء نجد أن تلك الفروقات تقع في عدة نقاط يأتي على رأسها: (1) في الفكر الفلسفي يتم النظر إلى الفكر السياسي على أنه فكر يوتيبي للمجتمع المثالي، بينما في العرف الفقهي ينظر إلى الفكر السياسي على أنه سلسلة أحداث تاريخية تتعلق بتأسيس الدولة أو غيابها.[120]

(2) أن الفلسفة تناقش كثيرا القضايا التي تتعلق بالفكر النظري المرتبط بالمستقبل، بخلاف الفقه، فإنه يتحدث عن الأفكار التاريخية للماضي.

---

(119) إن الفارابي لم يزل مرجعا للدراسة عند المثقفين الغربيين، انظر مثلا: إيان ريشارد نتون: "Al-Farabi and his School, Arabic Thought and Cultur, London; New York: routledge, 1992, وانظر أيضا بحث عن ابن سينا الذي كتبه .Lenn Evan Goodman بعنوان Avicenna, Arabic Thought and Culture", London; New York: Routledge, 1992

(120) استخدم هنا مفاهيم: المجتمع المثالي، والدولي، والفوضوي، بالمعنى الذي استخدمه روبيرت نوزيك Robert Nozick في كتابه "Anarchy, State, and Utopia"، New York: Basic Books, 1974.

(3) أن الفكر السياسي في عرف الفلسفة أكثر انفتاحا نحو الأفكار السياسية العالمية، وبخاصة فيما يتعلق بتأثره بالنواحي الهيلينية، بينما الفكر السياسي في عرف الفقه ينحصر فقط في التقاليد السياسية التي حدثت داخل المجتمع الإسلامي.

وبذلك يمكننا أن نرى، على سبيل المثال، كيف أن كتب "فقه السياسة"[121] كانت تركز على موضوع زعامة الدولة (الخليفة) بدلا من موضوع تأسيس الدولة. بل ويمكن القول أيضا إن الخلافة (زعامة الدولة) تعتبر موضوعا رئيسيا من بين جميع الموضوعات السياسية في الفقه السياسي، على عكس ما هو عليه الحال في عرف الفلسفة التي، وإن كان موضوع زعامة الدولة يحظى بالاهتمام فيها، لكنه لم يكن موضوعا أساسيا فيها. ذلك أن الموضوع الأساسي في الفلسفة هو آليات تأسيس الدولة وكيف تصبح تجمعا للمجتمع المثالي. فالفارابي، على سبيل المثال، يهتم أكثر بما أطلق عليه "المدينة الفاضلة".[122] بل إن جميع مؤلفاته السياسية تتركز حول الآمال في تأسيس هذا الهدف المثالي. وعلى العكس من ذلك؛ يهتم الماوردي أكثر بمناقشة موضوع "الخليفة" المثالي الموافق لتعاليم الدين، ولا أدل على أهمية هذه النقطة عند الماوردي من أنه جعلها في مقدمة كتابه.[123]

يتحصل مما سبق أن خصائص فقه السياسة التي تركز أكثر على مجال تاريخ

([121]) انظر على سبيل المثال: **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مصدر سابق؛ و **التحفة الملوكية في الآداب السياسية**، الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، 1977؛ و **أدب الوزيرين**، الاسكندرية: دار الجامعة المصرية، ط 1، 1976؛ ولنظام الملك راجع: **سيار الملوك**، إسطنبول، Dergah Yaynlai، 1976؛ ولابن تيمية راجع: **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، بيروت: دار الكتب العربية، 1966.

([122]) Al-Farabi and Richard Wazler, Al-Farabi n the perfect Starte, Abu Nashr al-Farabi's Mabâdi Arâ ahl al-Madinah Al-Fadlila: Revised Text with introduction, Translation, and Comentary. New York: Clarendon Press; Oxford University Press. 1985.

([123]) **الأحكام السلطانية**، مصدرسابق.

السياسة الإسلامية تجعل موضوعاتها تتصف بالدفاعية. فنحن نرى كيف كان الماوردي يحاول جاهدا الدفاع عن نظام التوارث في الخلافة، وإن كان قد أشار إلى وجود نقد من قبل الصحابة في مواجهة مبادرة معاوية بن أبي سفيان الذي قام بتغيير نظام الخلافة من الشورى إلى النظام الملكي الوراثي، ففي نهاية الأمر لم يستطع الماوردي إلا أن يقبل بهذا النظام الملكي. بل إنه أصبح فيما بعد أحد موظفي المملكة المطيع.

وهذا الموقف الدفاعي يمكن العثور عليه كثيرا في كتب الفقه السياسي، بما فيها مؤلفات الغزالي وابن تيمية.[124] وذلك بخلاف البحث الذي وجدناه في الفكر الفلسفي، فإن الموضوعات التي تمت مناقشتها فيه مستقلة وخالية من الارتباط بموضوع التاريخ السياسي للمسلمين. فعلى سبيل المثال، كان الفارابي لا يهتم كثيرا بموضوعات مثل "هل الإمامة واجبة؟، وهل يجوز أن يكون الخليفة من غير المسلمين؟" ولكنه اهتم كثيرا بالأسباب التي تدفع الدولة إلى أن تكون مستبدة، أو تدفعها إلى أن تحكم بغير العدل على شعبها.

وبصفتها التي تناهض التاريخ، فإن المناقشه السياسية في الفلسفة أكثر تحررا وبالتالي أكثر استعدادا لقبول العناصر التي جاءت من خارج الإسلام. فقد كان فلاسفة المسلمين ينقلون، وبكل حرية من أفلاطون أو الفلاسفة الأجانب الآخرين، كما أنهم لا يتحرجون في تقديم الأفكار الآتية من خارج تقاليد الإسلام. ومن وجهة نظرهم، فطالما أن هذه الأفكار الخارجية صحيحة وبناءة، فلا حرج أن تكون متوافقة أو غير متوافقة مع السياق التاريخي الإسلامي في ذلك الوقت. والحال يختلف تماما مع الفكر السياسي في تقاليد الفقه حيث إن الميول لرفض الأشياء الأجنبية كبيرة. كما أن دور الفقهاء

---

(124) انظر الغزالي: **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، بيروت: مؤسسة الجامعة: المركز الإسلامي للبحوث، ط 1، 1987. وابن تيمية: **السياسة الشرعية**، مصدرسابق.

والمتكلمين كبير هنا أيضا. فالعلماء، من أمثال ابن تيمية المشهور بموقفه الرافض للإرث الهيليني ولديه انتقادات حادة وأكثر حدا من انتقادات الغزالي ضد الفلاسفة المسلمين، تمسكوا بهذا الموقف الرافض وبهذا يمكن أن نفهم مثلا: لماذا لا يوجد أي تقدير، ولو بسيط، في مؤلفات سياسية لابن تيمية للأفكار السياسية الخارجية؟

وواقع الأمر أن تبني المعرفة والأفكار الأجنبية ساهم كثيرا في تطوير الفكر السياسي الإسلامي. فالإسلام يحث المسلمين لأخذ الحكمة بغض النظر عن جهتها[(125)] وهو ما قام به الفلاسفة المسلمون منذ زمان بعيد حيث تبنوا الأفكار الخارجية بموقف نقدي وانتقائي.[(126)] لدرجة أنه طالما ترتبط هذه الأفكار بالسياسة نراهم يفضلون رأي أفلاطون السياسي على رأي أرسطو.[(127)] ذلك لأن وجهات نظر أفلاطون السياسية أقرب إلى مفهوم الإسلام عن النبوة بالمقارنة إلى رأي أرسطو السياسي. فضلا عن أن نظرية "المدينة الفاضلة" للفارابي، على سبيل المثال، مأخوذة بكاملها من رأي أفلاطون. وفي رأي الفارابي، إن مبادرة أفلاطون عن "الفيلسوف العظيم" تتوافق مع مفهوم "النبوة" في

---

(125) ورد في الحديث الشريف: **"الحكمة ضالة المؤمن، أنى وجدها فهو أحق بها"** (رواه الترمذي)، وفي نهج البلاغة، يقول علي بن أبي طالب: **"خذ الحكمة من أي مكان وجد، لأن الحكمة يمكن أن توجد في صدر منافق ثم تهيج حتى خرجت وأخذت مكانا صحيحا عند صاحبها في صدر مؤمن"**.

(126) إن عامة المسلمين في العصر الذهبي للإسلام (في القرن السابع حتى الثاني عشر) بصفة عامة لهم موقف نقدي تجاه جميع المؤلفات الأدبية التي جاءت من اليونان. ولذلك فإننا لا نرى، على سبيل المثال، ترجمة عربية لكثير من الروايات والرومانسيات اليونانية نظرا لأنها مليئة بالأساطير المتعارضة مع مبدأ التوحيد، وهكذا على ما يبدو في مؤلفات الفكر السياسي.

(127) بل لم يترجم أهم المؤلفات السياسية لأرسطو (كتاب السياسة) إلى اللغة العربية إلا في القرن الثاني عشر. لمزيد من التفصيل حول هذه النقطة راجع: دانيال حفرانك Political Philosophy in Classical Islam, Edward Craig, Routledge Encyclopedia of Philisophy. 10 Vols. London; New York: Routledge, 1998.

الإسلام، ومثل هذا التقدير لوجهات نظر الأفكار الأجنبية لا يمكن أن نجدها في التراث الفقهي بحال من الأحوال.

أَضف إلى ذلك أن القضية المحورية في الفقه تصدر عن سمته وخصائصه المشبعة بالتأثيرات الإلهية. صحيح أن الفقه يمثل النتاج العقلي أو المنطقي (يُعرّفُ الفقهُ بأنه الفهم المستند إلى العقل والتفكير)، لكن مكانته التي تمثل جزءا من العلوم الدينية تجعل من الصعب عليه أن يخرج من الطابع الإلهي المقدس. ومن ثم فإن القضية لاتكمن في قدرتنا على رفض أي رأي فقهي، ولكن برفض الطابع الإلهي الذي يحيط به. فأي رأي فقهي يصعب بل يطول الوقت لمناقشته، وهذه الميزة الإلهية في الفقه تمثل، في نظري، قصورا له ومحدودية وبهذا يصعب للفقه أن يساير تطور العالم سريع الحركة.

ثانيا: محدودية الفقه السياسي:

والآن سأتقدم بمثال يوضح كيف كان الطابع الإلهي عبأ على الفقه في مواجهة تطور الأفكار السياسية في تراث الفقه الإسلامي. فعلى سبيل المثال، فيما يتعلق بقضية شروط صحة الإمامة نلاحظ أنها ترد في جميع كتب الفقه السياسي القديمة، من دون استثناء، وعلى رأسها شرطان أساسيان لابد أن يتوفرا في شخصية الإمام وهما: **الأول** أن يكون مسلما، **والثاني** أن يكون ذكرا، وهذان الشرطان لا يمكن التنازل عنهما لدرجة أنه على مر التاريخ الإسلامي لم يحدث أن تعرض هذان الشرطان للنقد.[128] لأنهما أصبحا جزءا من الفقه ومن ثم، فالقضية التي كانت تتعلق في الحقيقة بصميم

([128]) على الرغم من أن التاريخ الإسلامي كان قد شهد ظهور العديد من الملكات، كما في مصر وآتشيه، إلا أن قضايا المرأة ومكانتها وطبيعة الأدوار المتعلقة بها في الفكر السياسي الكلاسيكي، على مما يبدو، لم تشاهد تطورا ملموسا بدرجة كافية.

القضايا الدنيوية المحضة، تحولت على يد الفقهاء إلى شيء مطلق ومقدس لا يمكن تغييره.

وبالتالي يمكن النظر إلى هذه القضية عندما تكون هناك محاولة لرفعها إلى السطح، بحيث لا يمكن للمعارضة حينئذ تفاديها. بل لعلنا ما زلنا نتذكر حتى الآن، كيف كان الاستنكار يرتفع حينما قدم **عبد الرحمن واحد** فكرة انتخاب رئيس دولة غير مسلم في أوائل الثمانينات.(129) وكذلك الاستنكار نفسه عندما تم ترشيح **ميجاواتي** عام 1999رئيسا للجمهورية الإندونيسية.(130) حيث لاقت هذه المسألة هجوما عنيفا من المسلمين، وبخاصة إنها أصبحت جزءا من الفتاوى المصدقة بالطابع الإلهي، وإن كانت في الحقيقة من وجهة نظر السياسة البحتة لا تتجاوز كونها مجرد قضية دنيوية فحسب.

وحقيقة القول لقد فشل الفقه في القيام بدوره باعتباره العلم الأكثر منطقية وعقلانية من بين العلوم الدينية الأخرى. بل إن بعض العلماء يعتز بالفقه بوصفه العلم الوحيد الذي يقدس المنطق والحرية، لمجرد كونه يتبنى قاعدة "الاعتراف بأكثر من قولين"! ففي الفقه نجد كثيرا من اختلاف الرأي وعادة ما يوجد الرأي الثاني أو الثالث في كل قضية تم بحثها. ولكن الواقع يظهر أن القاعدة الفقهية لا تستطيع أن تخفي الحقيقة المؤلمة، وهي وجود وجهة نظر سائدة ودائما ما تعتبر صحيحة مطلقة (قطعية) وتتوافق مع مقاصد الرب (الشرع) ومن هنا بدأت المشكلة. فكلما اعتبر الفكر السياسي

---

(129) عبد الرحمن واحد: Presiden dan Agama (الخليفة والدين)، Kompas 21 نوفمبر 1998.

(130) وعن الجدل حول قضايا وتعارض الآراء حول رئاسة المرأة للدولة انظر:

Nelly van Doorn-Harder. "The Indonesian Islamic Debate on a Woman President. "Sojourn, vol. 17, No. 2 (2002), pp. 164-190.

متوافقا مع مقاصد الشريعة، كلما ارتفعت مكانته، ومن ثم لن يقتصر على كونه مجرد فكرة، وإنما يتحول مع الوقت ليصبح وجهة نظر دينية ذات صفة مقدسة.

يتحصل مما سبق أن الطابع الغلهي للفقه يتعارض مع خصائص السياسة التي تتصف بعدم القدسية وأنها نسبية وسريعة التغير. فبطابعه الإلهي المقدس والثابت، سيواجه الفقه الإسلامي صعوبة بالغة في مسايرة تغيرات وديناميكية السياسة. خذ مثالا لذلك قضية الإمامة أو الخلافة. حيث كانت في البداية قضية سياسية مطلقة، بل كان شكل الرئاسة أو الإمامة غير واضح أو محدد المعالم، فضلا عن أن الوضع القانوني للخلافة كذلك لم يذكر من قبل، سواء من قبل النبي (صلى الله عليه وسلم) أو من قِبل الصحابة. وبالتالي فإن الشكل الآني (المقدس) قد جاء متأخرا، وخاصة حينما كتب الماوردي بتنظيمه الرائع تاريخ ظهور وسقوط الخلافة الإسلامية في مؤلفه القيم "الأحكام السلطانية" حيث أكد أن تشكيل الخلافة فرض كفائي، وإن لم يقم به أحد فجميع المسلمين آثمون. وهذه المكانة القانونية قد رفعت من شأن الخلافة لتتحول من قضية سياسية إلى قضية فقهية مقدسة تستلزم عقوبة أخروية. وعلى مر التاريخ، فان هذه المكانة القانونية قد حظيت بموافقة الفقهاء الذين جعلوها فيما بعد تنطبع بطابع فقهي مقدس وثابت. ولذلك فلا غرو إذا حدثت (بعد مضي قرون عديدة فيما بعد)، معارضة شديدة لـ **علي عبد الرازق**، أحد القضاة المصريين، لأنه أعاد النظر في قضية الخلافة.

وهنا تكمن المشكلة الأساسية للفقه السياسي، حيث أن هذا الفرع لا يمكن فصله بحال من الأحوال عن أصله وهو الفقه. وطالما أن تراث الفقه لا يمكن فصله عن طابعه الإلهي الشديد، فمن الصعب أن يصبح هيكلا لتطوير الأفكار السياسية البراجماتية المتغيرة. فالقضية لا تكمن في "هل نستطيع أن نجدد الفقه"؟ وإنما هل نستطيع أن نحرر موضوعات السياسة عن الفقه؟ وفي رأيي أن من المناسب أكثر أن

تناقش القضايا السياسية في إطار الفكر الفلسفي بدلا من الإطار الفقهي، فالفلسفة أكثر انفتاحا وانسيابا وتقبلا وتوافقا مع خصائص السياسة. وعلى العكس من الفقه تماما (بغض النظر عن تكيفه) الذي يصعب فصله عن طابعه الإلهي كونه جزءا من العلوم الدينية. ومن ثم، يجب أن نترك الفقه ليهتم بمسائل المسلمين الفرديه والشخصية وليس لشؤونهم العامة.

فأي تخصص في المعرفة، أو هيكل للمعرفة، لابد أن يمشي وفقا لنموذج تفكير المجتمع. ولعل ذلك ما دفع **مايكل فوشلت**، الفيلسوف الفرنسي المشهور، لأن يعرف التخصص في المعرفة بأنه "نظام التفكير للمجتمع".[131] وذلك بخلاف ما حدث في العصور الوسطى حيث أن مجتمع العالم، سواء في العالم الإسلامي أو الغربي أو غيرهما، عاش وفقا للنموذج الاعتقادي السائد لديه. بمعنى أن خصائص الحكومة ونظام السياسة المعمولة في ذلك الوقت مصبوغة بصبغة دينية واضحة، وأن نظام الحكم في الإسلام (الخلافة أو السلطنة) مهما كانت علمانية لابد وأن تخضع للنماذج الدينية التي تهيمن على المجتمع في ذلك الوقت.

وفي إطار هذا النموذج، لعب الفقه دورا مهما. فموقف الفقه في ذلك الوقت يتطابق وموقف علم الكلام في العالم المسيحي الأوربي في العصور الوسطى الذي أصبح "ملك العلوم". كما أن الفقه يمكنه أن يقوم بدوره بشكل كامل لوجود النموذج ونظام التفكير الذي يسانده. ففي ذلك الحين لم يهتم الفقه بالأمور الشخصية للمسلمين فحسب (مثل العبادة والطهارة والاستنجاء)، وإنما أيضا اهتم بالأمور الاجتماعية لديهم (بما فيها الأمور السياسية).

(131) Michel Foucault. Archaeology of Knowledge Classics. New York Routledge, 2002.

أما في العصور الحديثة، فإن نموذج ونظام تفكير المجتمع قد تغير. ومنذ أن تحقق استقلال البلاد فإن الدول الإسلامية فضلت النموذج السياسي اللاديني (لا نقول علمانيا). وقليل من الدول، أمثال السعودية وإيران، ما زالت متأثرة بالنموذج الديني/السياسي الذي كان سائدا في العصور الوسطى.[132] وأثناء هذه التغيرات لابد للفقه أن يتغير ويقلل دوره، إذا لم يرد أن يتخلف نهائيا. فالأمور الشخصية والفردية مازالت تستطيع أن تكون من الأمور الفقهية لكن الأمور الاجتماعية لابد أن نتركها لتفكير المجتمع.

وفي رأيي، فإن إرجاع الفكر السياسي الإسلامي إلى مجال الفلسفة أنسب منه إلى مجال الفقه، خاصة وأننا نواجه عالما متغيرا بسرعة فائقة، وأن هذا التغير لا يمكن مواجهته بطريقة تخصص علمي ذي خاصية دفاعية. ففي العصور الغابرة استطاعت الفلسفة بمفردها أن تناقض وتجادل بشكل بناء الأفكار الأجنبية. فالفلاسفة العظام أمثال الفارابي وابن سينا وابن رشد هم الفلاسفة المسلمون الذين لم يروا الحضارة الغربية الهيلينية بمثابة التهديد أو التحدي ولكنهم رأواها على أنها أطراف الحوار التي لها مكانة متساوية. وعلى العكس من ذلك فإن الخصائص الأساسية لجميع العلوم الدينية بما فيها الفقه ترفض كل ما هو آت من الخارج. والمسلم المعاصر يواجه الآن الحالة ذاتها متمثلة بغزارة منتجات التفكير الغربي. ومن ثم فإن موضوعات من مثل الديموقراطية والتعددية وحرية الرأي والمساواة بين الجنسين والمجتمع المدني ستكون أكثر دقة وغزارة إذا ما نوقشت في إطار التفكير الفلسفي بدلا من التفكير الفقهي.

([132]) جدير بالذكر هنا أنه في هاتين الدولتين يلعب الفقه دورا مهما، والعربية السعودية ترى أن القرآن هو دستور الدولة والفقه قوانينها، وجميع القرارات تحسب وفقا للفكر الفقهي. بينما وصل الأمر في إيران إلى حد أن هيكل الدولة المثالية في تلك الدولة يطلق عليها "ولاية الفقيه"، والتي تعني حرفيا "سيطرة الفقيه".

ثالثا: الفكر السياسي والفلسفة:

القضية التي ظهرت بعد ذلك تمثلت في المشكلة الكلاسيكية القديمة: كيف يمكن إحياء الفلسفة في العالم الإسلامي؟ ألم يكن هذا التراث قد فات ومات منذ زمان ورفضه المسلمون؟ ومن الملاحظ أنه منذ النهضة الإسلامية التي بدأت أوائل القرن التاسع عشر، فإن تراث التفكير الفلسفي، وإن كانت لا يسمى بذلك صراحة، عاد ليظهر من جديد. فزعماء النهضة الأوائل أمثال: **رفاعة الطهطاوي** (1801-1873) في مصر، والسيد **أحمد خان** (1817-1898) في الهند **وتشوكرو أمينوتو** (1882-1935) في إندونيسيا اهتموا بالفلسفة.

كما أثر التراث النقدي الفلسفي فيما بعد في وجهات نظرهم تجاه التراث الديني الذي يعتنقونه ويعتقدونه، ولم يطل الوقت حتى ظهر في الجيل الثاني للنهضة الفكر السياسي المستمد من الفكر الفلسفي. فعلى سبيل المثال، نجد أن **عبد الرحمن الكواكبي**، وهو من أعلام النهضة في الجيل الثاني، قد تخصص في البحث عن الفكر السياسي فألف كتابين **الأول** بعنوان "**أم القرى**"[133] ويتحدث فيه عن شكل الدولة المثالية للمسلمين المعاصرين. **والثاني** بعنوان "**طبائع الاستبداد**"[134] ويتحدث فيه عن ظهور الاتجاه الاستبدادي والطغياني في العالم الإسلامي.

وقد كان كل من الاستبداد والطغيان موضوعان رئيسيان في أيام الكواكبي. وبشكل خاص، قام الكواكبي بنقد حكومة الدولة العثمانية الطاغية.[135] وللأسف الشديد فإن الممارسات الاستبدادية التي قام بها العسكريون أو الدينيون مازالت صفة

---

(133) عبد الرحمن الكواكبي: **أم القرى**، بيروت: دار الرائد العربي، 1982.

(134) عبد الرحمن الكواكبي: **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، حلب، 1957.

(135) كانت الخلافة العثمانية تضم آنذاك بعضا من الدول العربية، من بينها: مصر وبعض ولايات العربية السعودية.

مهيمنة في حكومات دول الشرق الأوسط. ومثل هذه الموضوعات لا يمكن تداولها بالمدخل الفقهي لأكثر من سبب: **الأول** لعدم وجودها في المراجع الفكرية في التراث الفقهي الكلاسيكي. **والثاني** لأن التراث الفقهي نفسه يدور في فلك الخلافة المستبدة. فمعظم الفقهاء عاشوا وكتبوا مؤلفاتهم في محيط قصور الخلفاء، وبتمويل من الحكومة (الخليفة) وعطاياه لذا كان من الصعوبة بمكان على الفقهاء أن يكون توجههم عادلا وناقدا تجاه الخليفة.

وفي النصف الأول من القرن العشرين كانت القضايا السياسية تؤثر بوضوح خلال الحديث عن أفكار الأمة الإسلامية. حدث ذلك بسبب التفاعل المكثف بين المسلمين والحضارة الغربية الحديثة وللأسف لقد اختلف هذا التفاعل اختلافا أساسيا عن الخبرة الأولى لالتقاء المسلمين بالحضارة الغربية. ففي العصور الماضية حدث هذا الالتقاء في عصر كانت الحضارة الإسلامية في قمة فترتها الذهبية، بينما حدث هذا الالتقاء في العصر الحديث من خلال صدمة الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية. ومن الطبيعي أن هذا الاختلاف في الموقف أثر في وجهة نظر المسلمين تجاه نتاج التفكير الغربي، فالمسلمون لديهم وجهات نظر ثنائية كلما واجهوا الغرب. فمن ناحية ينظرون إلى الغرب على أنه شعب مستعمر شرير، ومن ناحية أخرى ينظرون إليه باعتباره نموذجا للتقدم والرخاء الذي لابد من اتباعه وتقليده. وفي وسط هذا الموقف الازدواجي لا يوجد كثير من الذين يستطيعون أن يتصرفوا بشكل موضوعي وعادل.

والمجددون المسلمون أمثال **محمد عبده** (1849-1905) **وعلي عبد الرازق** (1888-1966) **وطه حسين** (1898-1973) **ومحمد إقبال** (1877-1938) هم الرواد الحقيقيون الذين حاولوا النظر إلى الغرب والحوار معه بأمانة وموضوعية. فمن جهة أولى، نقدوا وبشدة موقف الغرب المتعالي والمتعدي على الآخرين، بينما ومن جهة ثانية

رأوا أن هناك الكثير مما يمكن أخذه وتعلمه من الغرب حيث لم يعجبوا فقط بما وصل إليه الغرب من تقدم هائل في الحضارة الحديثة، وبخاصة في مجال العلوم والتكنولوجيا، بل الأهم من ذلك أنهم أيضا أعلنوا إعجابهم بما وصل إليه الغرب في مجال الثقافة والفكر. ومن هنا بدأوا في دراسة وتبني المفاهيم السياسية الغربية مثل القومية والاشتراكية والليبرالية. وجدير بالذكر أن هذه الموضوعات لم تؤخذ دون سند قوي، فلقد كان هناك سياق اجتماعي سياسي يستند إليه هؤلاء المجددون المسلمون في تبنيهم لهذه المصطلحات الغربية فحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر كانت معظم الدول الإسلامية تقع تحت الاستعمار، والجهاد من أجل الحرية لا يكون بمجرد استخدام الهتافات الدينية لتوحيد الصفوف، خاصة وأن المجتمع المسلم غير موحد. لذا أحسوا بأنهم في حاجة إلى تبني مفهوم "القومية".

وفي إندونيسيا، بجانب "القومية" (وأحيانا يستعمل مصطلح "الشعبية")، كانت الشيوعية والاشتراكية محط آمال الزعماء المسلمين. وكان زعماء الشيوعية الأوائل من أوساط المتعلمين المسلمين.[136] بل كانت بذور الشيوعية الأولى في إندونيسيا (الحزب

([136]) وجدير بالذكر أنه يأتي على رأس أوائل الشيوعيين اثنان من رجال الدين المشهورين هما: **داتوك باتواه** Datuk Batuah (من سومطرة الغربية) **والحاج مصباح** (من سولو)، وهما مشهوران بأنهما مؤسسي حركة "**الشيوعية الإسلامية**". انظر عن حياة Datuk Batuah في كتاب: حمكا والدي: سيرة ذاتية الدكتور الحاج عبد الكريم أمر الله ونضال رجال الدين في سومطرة.

Ajahku: Riwajat Hidup Dr. H. Abd Karim Amrullah dan Perdjuangan kaum Agama di Sumatera. Tjet, 2. ed. Djakarta: Widjaya, 1958.

وأما رواية الحاج مصباح، فانظر كتاب:

Takashi Shiraishi. An Age in Motion: Popular Radicalism In Java, 1912- 1926, Asia East by South. Ithaca: Cornell University Press, 1990.

الشيوعي الإندونيسي) من قلب المنظمة الإسلامية الأولى وهي "شركة إسلام".[137] وهذه المفاهيم، سواء القومية أو الاشتراكية أو الشيوعية، لم ينظر إليها ابتداءً بوصفها نتائج التفكير الغربي، وإنما بوصفها مفاهيم بديلة يمكن اتخاذها أدوات تساعد على الجهاد في سبيل الحرية. ولذلك لم ير هؤلاء الزعماء أن هذه المفاهيم تتعارض مع الشريعة الإسلامية، بل رأوا أن هذه المفاهيم تتفق مع روح الشريعة الإسلامية. فـ "**تشوكرو أمينوتو**" مثلا رأى أن النبي (صلى الله عليه وسلم) وزعماء الأمة الإسلامية في الماضي قاموا بتطبيق الاشتراكية قبل أن تكون هذه المصطلحات مشهورة لدى الجميع يقول في ذلك:

"منذ أن أخذ النبي (صلى الله عليه وسلم) زمام الدولة قام بتنظيمها وجعلها اشتراكية، حيث جعل جميع أراضيها ملك للدولة. واستمرت هذه السياسة حتى بعد انتشار الإسلام في أرجاء العالم. وكذلك ملوك المغول العظام في الهند قاموا بتطبيق سياسة "الاشتراكية" نفسها والسيطرة على أراضي الدولة، كما أن خلفاءهم أيضا قاموا بالسياسة نفسها بل وتوسعوا فيها، لتشتمل على المناجم والثروات البحرية أيضا فكل

([137]) معظم مؤسسي الحزب الشيوعي الإندونيسي كـ **شمعون ودارسونو** كانو من أعضاء "شركة الإسلام" فرع سمارانج، ثم قاموا بالنمامة على مركز "شركة إسلام" إلى أن أقامو "شركة إسلام الحمراء" (SI Merah) سنة 1923، وتحول اسمها إلى "شركة رعية" Sarekat Rakyat، وبعد مرور سنة، انضمت بالحركات الشيوعية الأخرى ووأصبحت "الحزب الشيوعي الإندونيسي" PKI. وبالتفصيل عن بيان العلاقة بين شركة الإسلام والحركة الشيوعية الإندونيسيو انظر كتاب:

Ruth T. McVey. The Rise of Indonesian Communism. Ithaca, N.Y; Cornell University Press, 1965; The Social Roots of Indonesian Communism, Courrier De L'extrême Orient; No 35 Brussels: Centre d'ètude duSud-Est asiatique et de l'Extrêm-Orient, 1970

ما يجده الانسان من أشياء ثمينة في باطن الأرض يجب عليه أن يسلمها إلى الدولة. فالدولة وحدها صاحبة الأراضي وما فيها من ثروات".[138]

وبطبيعة الحال، إن هذا التبني والاستخدام للمفاهيم الأجنبية لم يمر دون مقاومة. فمفهوم "القومية" كان موضوعا ساخنا طوال العقد الثاني والثالث من القرن الماضي. فالجدل بين **سوكارنو وأغوث سالم** في العشرينات وبين **سوكارنو وأحمد حسن ومحمد ناصر** في الثلاثينات عن القومية كان مثالا كلاسيكيا لعدم اتحاد المسلمين في قبول المفاهيم السياسية التي أتت من الخارج.

وجدير بالذكر هنا أن هؤلاء الرافضين لتلك المفاهيم استخدموا الحجج الفقهية وعلم الكلام الكلاسيكي. فأغوث سالم، على سبيل المثال رأى أن القومية أو الشعبية من المفاهيم التي تؤدي بالمسلمين إلى الشرك بالله. فمفهوم "القومية" في رأيه يمكن أن يضعف عقيدة المسلم وينقص من حبه لله تعالى.[139] بينما رأى **أحمد حسن** أن "القومية" شبيهة بـ "العصبية"، وهي مفهوم قديم يعارضه الإسلام. وكان يعتقد أن تأسيس منظمة قومية، والانضمام إليها أو المساعدة على قيام حزب قومي أمر يمنعه الإسلام.[140] ومعظم الزعماء المسلمين في ذلك الوقت كان موقفهم رافضا لمفهوم "القومية".[141] لكن هذه الحالة لم تستغرق وقتا طويلا فبمجيء الأربعينات ازداد عدد

([138]) عمر سعيد تشوركوأمينوتو Umar Said Tjokroaminoto, الإسلام والاشتراكية Islam dan Socialisme. 4. ed (Djakarta: Bulan Bintang, 1954), h. 14.

([139]) Dalier Noor. The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942. Singapore, New York: Oxford University Press, 1973, h. 254

([140]) نفس المرجع، ص. 259.

([141]) نعم، ليس كل الرواد المسلمين يرفضون هذه الفكرة. فبعضهم يقبلها كالزعيمين المسلمين: **مختار لطفي** (1900-1950) **وإلياس يعقوب** (1903) وكانا يدرسان في مصر مثلما كانا من أعضاء الحزب الوطني المصري

المشتركين في الحركات القومية، بل ورأوا أن الإسلام له تعاليم تشجع مبدأ القومية. وكان حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن "**حب الوطن من الإيمان**" يتناقله الخطباء وزعماء الدين في خطبهم الدينية. وبعد نيل الحرية في إندونيسيا يمكننا القول إنه لم يبق زعيم مسلم يرفض أو يعارض فكرة القومية.

أما فيما يتعلق بفكرة **"السياسة الإسلامية"**، فلا نجد كثيرا مؤلفات كتبت بصورة منظمة من قبل رواد النهضة الاسلامية في إندونيسيا. ومما يبدو أن كتاب **تشوكرو أمينوتو "الإسلام والاشتراكية"** هو الكتاب الوحيد الذي أخذ يبحث عن الفكر السياسي بشيء من التنظيم. وكما يمكن فهمه من خلال العنوان، فإن هذا الكتاب قد اقتصر في بحثه عن القضايا الاشتراكية. ومهما يكن من أمر، فإن كتاب تشوكرو أمينوتو هذا يمثل نموذجا رائعا لظاهرة عدم تناول القضايا السياسية من مدخل فقهي آنذاك.

ومن المعلوم أن المؤلفات عن الفكر السياسي الإسلامي قد بدأت تتداول بين القراء الإندونيسيين بعد نيل الاستقلال. وقد كان السبب الرئيس وراء انتشار هذه الظاهرة هو الجدال المحتدم حول شكل الدولة الذي حدث داخل اجتماعات **"لجنة إعداد تحرير إندونيسيا"**. وكما هو مدون في تاريخ إندونيسيا القومي، فقد انقسم الزعماء المؤسسون إلى مجموعتين رئيسيتين وهما: المجموعة المعروفة بـ **"القوميين العلمانيين"** ومجموعة **"القوميين الإسلاميين"**.[142] وفي هذه المناقشة ظهرت الكثير من

الذي أسسه مصطفى كامل، وعندما رجعا إلى إندونيسيا، قاما بتأسيس **"اتحاد المسلمين الإندونيسي"** Persatuan Muslimin Indonesia وأخذا القومية والإسلام أساسا لسياسته.

([142]) هذا المصطلح عرفه لأول مرة **إندانج سيف الدين أنصاري**، انظر كتابه:

Piagam Jakarta 22 Juni 1945 Dan Sejarah Konsensus Nasional Antara Nasionalis Islami dan Nasionalis Sekular Tentang Dasar Negara Republik Indonesia, 1945-1959. Cet. 1, ed. Bandung; Pustaka Perpustakaan Salman ITB, 1981.

الحجج الفلسفية التي تدور حول موضوع تأسيس الدولة. هذا وقد نقل **سوبومو ومحمد يمين** (وهما يمثلان مجموعة القوميين العلمانيين) آراء الفلاسفة الغربيين أمثال: **جون لوك، وهيجل، وجان جاك روسو، وإرنست رينان**.

أما مجموعة الإسلاميين، فإنهم لم يستطيعوا تقديم الآراء الفلسفية مثل رفاقهم العلمانيين في حين أن الزعماء القادرين على التحدث عن الفلسفة السياسية أمثال **محمد ناصر وزين العابدين أحمد** لم يدعوا للاشتراك في هذه الاجتماعات. ولذلك إذا أعدنا النظر فى تقرير هذه اللجنة[143] سنلاحظ بوضوح تام عدم التوازن في معلومات كلا الفريقين في موضوع الفلسفة السياسية.

وفي بداية الخمسينيات بدأت كتب نظريات السياسة الإسلامية في ضوء المدخل الفلسفي تنتشر في الأسواق بشكل واسع. ومن المحتمل، ولأجل الانتقام والدفاع عن خسارتهم في لجنة إعداد تحرير الدولة، فإن الكتاب المسلمين قدموا حججا بأن الإسلام أيضا يمتلك وجهات نظر سياسية فلسفية يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار. ووفقا لتطور العصر، فإن الكتب الفلسفية للسياسة الإسلامية في ذلك الوقت كانت تركز على موضوع واحد كبير يعني بالعلاقة بين الدين والدولة.

هذا وقد حاول المؤلفون المسلمون التصديق أن الإسلام له نظام سياسي يمكن أن يكون بديلا للنظام السياسي السائد. ومؤلفات مثل **"الإسلام والدولة"**[144] و

([143]) اللجنة الخاصة لإعداد تحرير إندونيسيا وديوان سكرتير الدولة، سجلات اجتماعات اللجنة الخاصة للبحث عن جهود لإعداد تحرير إندونيسيا (BPUPKI) واللجنة الخاصة لإعداد تحرير إندونيسيا (PPKI)، 22 مايو 1945-22 أغسطس 1945. ط 1، جاكرتا، سكرتير الدولة، جمهوية إندونيسيا، 1995.

([144]) Mukhtar Yahya مختار يحي. Islam dan Negara الإسلام والدولة, Padang Pandjang: Poestaka Sa'adijah, 1946, (Microform).

"السياسة والإسلام"[145] و"قضية الدين داخل الدولة الحديثة"[146] و"قضايا الدولة الإسلامية"[147] و"تأسيس الدولة الإسلامية"[148] و"أسسُ نظام الحكم في الإسلام"،[149] و"الإسلام والمجلس النيابي"[150] و"هل يمكن فصل السياسة عن الدولة؟"[151] و"المفاهيم الأساسية عن نظام الحكم في الإسلام"[152] و"دراسة تحليلية عن إمكانية إقامة دولة إندونيسيا على أساس الإسلام"[153]، هذه الكتب من

([145]) H. S. Fachruddin. ح.س. فخر الدين. Politik dan Islam السياسة والإسلام, Medan, 1951.

([146]) Abu Hanifah أبو حنيفة. Soal Agama dalam Negara Modern قضية الدين داخل الدولة الحديثة, Djakarta, 1949.

([147]) Muhammad Saleh Suaidy محمد صالح سعيدي. Persoalan Negara Islam قضايا الدولة الإسلامية, Djakarta, Perbaikan, 1953.

([148]) Zainal Abidin Ahmad زين العابدين أحمد. Membentuk Negara Islam تأسيس الدولة الإسلامية, Djakarta, Widjaya, 1956.

([149]) M. Hasbi Ash Shiddieqy محمد حسبي الصديقي. Dasar-dasar Pemerintahan Islam مبادئ الحكومة الإسلامية, Medan, 1950.

([150]) Zainal Abidin Ahmad زين العايدين أحمد. Islam dan Parlementarisme الإسلام والبرلمانية, Bandung, Indonesia, Aliran Islam, 1950.

([151]) Mohamad Iqbal dan M. Natsir محمد إقبال ومحمد ناصر. Dapatkah Dipisahkan Politik dari Agama? هل يمكن فصل السياسة عن الدين؟, Djakarta: Mutiara, 1954.

([152]) Khalifa Abdul Hakim dan Syarif Usman. خليفة عبد الحكيم وشريف عثمان. Konsepsi Asasi Tatanegara Islam: Ditambah dengan Pendapat Alim Ulama Seluruh Pakistan dan Pendapat Alim Ulama Seluruh Indonesia المفهوم الأساسي لنظام الحكم الإسلامي: بالإضافة إلى جميع آراء العلماء الباكستانيين وجميع آراء العلماء الإندونيسيين, Djakarta, Fa. Sudjas, 1953.

([153]) Ibnu Amatillah, M. Sj. ابن أمة الله. Mungkinkah Negara Indonesia Bersendikan Islam: Analyse. **هل يمكن للدولة الإندونيسية أن تقوم على أساس الإسلام: تحليل.**, Tjet. 1. ed. Semarang; Usaha Taruna, 1950.

أهم المؤلفات التي ظهرت في أوائل عقود مابعد تحرير البلاد. وهذه الكتب تعكس الفكر السياسي في ضوء التراث الفلسفي أكثر منها في التراث الفقهي.

ومن بين هذه المؤلفات، نجد أن كتاب **"تأسيس الدولة الإسلامية" لزين العابدين أحمد** أفضلها تنظيما في توضيح الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث. فهذا الكتاب في الحقيقة تم تأليفه استجابة لفكرة "الدولة الإسلامية" المنتشرة في الخمسينيات. ومع ذلك، لا يحدد المؤلف كتابه في مفهوم "الدولة الإسلامية" الذي استخدمه أنصار حزب **"ماشيومي"** في ذلك الوقت. وإن بدا الكتاب دفاعيا في بعض الموضوعات، وبخاصة فيما يتعلق بالبحث عن الشروط الواجب توافرها في رئيس الدولة، إلا أنه يعد من أهم المؤلفات التي تربط ما بين تراث الفكر السياسي الإسلامي الكلاسيكي، سواء من التراث الفلسفي أو الفقهي، وبين مقترحات الفكر السياسي الحديث. وزين العابدين شخصيا من المعجبين بالفارابي وكثيرا ما نقل آراء هذا الفيلسوف الكبير في مؤلفاته. وعلى غرار ما قام به الفارابي والفلاسفة المسلمون في الماضي حين واجهوا خزائن الأفكار الأجنبية (الهيلينية)، فإن زين العابدين اعتمد أيضا رؤية بناءة تجاه المفاهيم السياسية الغربية الحديثة مثل: الديموقراطية، والنيابية، وحقوق الإنسان، والحرية السياسية.

يتحصل مما سبق أن الفكر السياسي الذي تم بحثه عن طريق اكتشاف الفكر الفلسفي، كما تجسد في محاولة زين العابدين، يعد أكثر مرونة وتفتحا تجاه تأثير الفكر الأجنبي. بل أكثر انفتاحا على نقد التراث الفكري الكلاسيكي. ففي هذا الكتاب، قام زين العابدين بمناقشة القضايا التي عدت غير قابلة للنقض في التراث الفقهي الكلاسيكي ومن بينها، على سبيل المثال، **مفهوم المساواة** في الحقوق السياسية للمواطنين، ووجوب مقاومة السلطان من خلال هيئة معارضة. فقد حاول زين العابدين أن يخالف التعاليم الفقهية الكلاسيكية فيما يتعلق بحقوق غير المسلمين مؤكدا بأن لهم حقوقا

متساوية مع إخوانهم المسلمين. بل إنه رأى أن المناصب السياسية المهمة في الحكومة مثل مناصب رئيس الوزراء، ووزير الدفاع، ووزير الاقتصاد، التي كانت في الفقه القديم محرمة على غير المسلمين، رأى أن هذه المناصب يمكن تعيين غير المسلمين فيها. **"اللهم إلا منصبا واحدا"** صرح بذلك زين العابدين، "الذي لا يمكن تعيين غير المسلمين فيه، وهو منصب الخليفة أو رئيس الدولة".[154] وهنا فرق زين العابدين بين رئيس الدولة ورئيس الحكومة. ففي رأيه أن منصب رئيس الحكومة يمكن تعيين غير المسلمين فيه، بخلاف منصب رئيس الدولة ومن منظور الفقه القديم فإن رأي زين العابدين منحرف، وإن كان لايزال بعيدا عن الحرية من وجهة نظر معاصرة.

رابعا: المثقف المصلح: صورة جديدة للفيلسوف المسلم

منذ أن كتب زين العابدين أحمد أهم مؤلفاته فإن الفكر السياسي الإسلامي في إندونيسيا استمر في التطور. والإسهام المهم لزين العابدين ومثقفي "ماشيومي" المعاصرين جذب المناقشات السياسية لفكرة ظهور الفكر الفلسفي الناقد. وبهذه الفكرة، فإن الفكر السياسي لم يعد يعتبر شيئا مقدسا وتسلطيا، بل على العكس تماما، أصبح شيئا نسبيا. وقد كانت أفكاره متقدمة جدا بالنسبة إلى عصره، بل إن مفهوم الدولة الإسلامية الذي تم تعديله لاحقا، والذي كان في الحقيقة أقرب ما يكون إلى مفهوم "المدينة الفاضلة" للفارابي منه إلى مفهوم "الأحكام السلطانية" للماوردي، ظل مفتوحا للنقد والمناقشة. وهذا المفهوم، كما صرح بذلك زين العابدين نفسه، لم يكن نظاما إلهيا في التراث السياسي المسيحي في العصور الوسطى. وفي رأيه أن الدولة الإسلامية هي دولة ديموقراطية حديثة.

---

(154) Ahmad أحمد. Membentuk Negara Islam **تأسيس الدولة الإسلامية**, 64.

وهـذا التفـتح للنقـد هـو الـذي أعطي فرصـا للفكـر السياسـي كي يتطـور. ومنـذ السـبعينيات فـإن مفهـوم "الدولـة الإسـلامية" سـواء في شـكلها الراديكـالي، كمـا صـورها زعـيم دار الإسـلام، **كارتوسـويريو**، أو المعتـدل، كمـا اقترحهـا زيـن العابـدين أحمـد، شـهد مقاومـة وصراعـا عنيفـا. فالجيل المسـلم الشـباب أمثـال: **نـور خـالص ماجـد وأمين رئيس ومناور شاذلي وشافعي معارف وعبد الرحمن واحد** كانوا الزعماء الذين واجهوا بأعلى صـوت النقـد الـلاذع لفكـرة "الدولـة الإسـلامية". وبـدخول منتصـف الثمانينيـات يمكـن القول إن مقترحات الدولة الإسلامية أصبحت غير متداولة لدى المثقفين المسلمين.[155]

ومـن بـين زعمـاء التجديـد أعـلاه، لعـب **منـاور شـاذلي** دورا مهمـا في سـاحة الفكـر السياسـي في إندونيسـا. ولـم يكـن هـذا بسـبب كونـه مثقفـا يتحـدث بصـفة خاصـة عـن تجديـد الفكـر السياسـي الإسـلامي، بـل أيضـا لأنـه كان الأقـدم مـن بـين هـؤلاء المجـددين، وبالتالي كان الأسبق في برنامج تجديد السياسة الإسلامية. فقد بدأ سعيه لتقديم أفكاره عن الفكر السياسي الإسلامي قبل أن يلعب **نور خالص ماجد** دورا في تجديد الفكر في الـبلاد. بـل إنـه يعـد مـن صـفوف الجيـل القـديم (السـابقون الأولـون) وإن كـان في ذلـك الوقت مازال في عنفوان شبابه، إن لم يكن أصغرهم سنا. فعندما تحدث الجميع عن "الدولـة الإسـلامية" تقـدم منـاور برسـالة صـغيرة بعنـوان **"التحليـل: هـل يمكـن أن تقـوم إندونيسـيا علـى أسـاس "الإسـلام"**؟. وكمـا يمكـن أن نـرى في قائمـة الكتـب الصـادرة في الخمسـينيات المـذكورةأعلاه فـإن هـذا الكتـاب قـام بتأليفـه شـخص باسـم **ابـن أمـة الله** وهـذا الاسـم في الحقيقـة هـو اسـم منـاور الشـاب حينـذاك. وفي وسـط حمـاس وجـداني

(155) جدير بالنظر هنا إلى العلاقة القوية بين نقد المثقفين القائمين الإصلاحيين من أمثال نور خالص مجيد وعبـد الـرحمن واحـد علـى أسـباب انهـزام الأحـزاب الإسـلامية. وفي الماضـي كانـت الأحـزاب الإسـلامية هي المؤسسـات التي تؤيـد فكـرة الدولـة الإسـلامية. وإنني أميـل إلى القـول إن أدوار المثقفين المسـلمين كبيرة في ظهور "علمنة السياسة" في إندونيسيا.

يشجع على قيام "الدولة الإسلامية" في ذلك الوقت، تجنب مناور المجازفة واستخدم اسما مستعارا. لأن أفكاره في تلك الرسالة الصغيرة غاية في التقدم ومن الصعب أن يفهمها المسلمون في ذلك الوقت.[156]

وفي النظر إلى سعيه وإسهاماته في الفكر السياسي الإسلامي، فنحن ملزمون بأن نعتبر مناور فيلسوفا في المقام الاول قبل أن نعده فقيها. وبجانب خلفيته الدينية كتلميذ في المعاهد الإسلامية التقليدية لسنوات عديدة، فلابد أن نعلم أيضا أن مناور تعمق في معرفته السياسية في إحدى الجامعات الغربية. وقد نال شهادة الليسانس من انجلترا في تخصص العلوم السياسية ونال الماجستير أيضا من أمريكا وفي التخصص نفسه.[157] كما أن معرفته الواسعة عن الفلسفة الغربية، وخلفيته التعليمية في المعهد التقليدي تجعله في طليعة المثقفين في مجال مناقشة الفكر السياسي الإسلامي.

هذا ومن أهم مؤلفات مناور في مجال الفكر السياسي كتابه **"الإسلام ونظام الحكم"**.[158] وفي الحقيقة لا يوجد جديد في كتابات مناور في هذا الكتاب، إلا أن نظرته إلى التاريخ وعملية تجديد الحكومة منذ عصر النبوة إلى يومنا تعد نظرة راديكاليه. فقد وضع كل التاريخ وتلك العملية في إطار الحوادث التاريخية معللا بأن إشكالية انتقال السلطة في عهد أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، كانت تماما مبادرات واجتهادات شخصية.

---

(156) ولمعرفة أسباب استخدام مناور شاذلي اسم المستعار هذا والاختلافات التي تدور حولها، انظر إلى مقالتي: ابن أمة الله هو مناور شاذلي Ibnu Amatillah itu Munawir Sjadzali، Kompas، 22 أغسطس 2004.

(157) الاتحاد الأخوي لحجاج Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia dan Yayasan Wakaf Paramadina إندونيسيا ومؤسسة بارامادينا للأوقاف. Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA. تسييق التعاليم الإسلامية: سبعين عاما لميلاد الأستاذ الدكتور الحاج مناور شاذلي, Cet.1. ed. Jakarta; Ikatan Persaudaraan Haji Indonesia: Paramadina, 1995, P. 50.

(158) Munawir Sjadzali. مناور شاذلي. Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran. الإسلام ونظام الحكم: تعاليم، تاريخ وأفكار, Cet. 1. ed. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia, 1990.

ولا توجد إشارات من النبي (صلى الله عليه وسلم) ولا من الله تعالى عن ماهية نظام السياسة، أو كيف يمكن تحقيقه.

والآثار الإيجابية لوجهات نظر مناور هذه كبيرة في إطار تطور الفكر السياسي في البلاد، فالقضية السياسية في الحقيقة عبارة عن قضية منطقية. وإذا كان الدين لا يقدم لنا أية توجيهات أو مسار لقضية بمثل أهمية قضية الحكم، إذاً فليس بمقدور الدين أن يتدخل في القضايا التطبيقية التي تقع تحتها مثل: شكل الحكومة، وكيفية انتخاب رئيس الدولة، وتحديد عدد الناخبين، ومن سيمثل الشعب من الناخبين، وكيف تتم الانتخابات...إلخ. فالقضايا السياسية من المصالح الجماعية التي يشترك فيها أفراد الشعب وتنظمها اجتهادات جماعية، سواء في شأن تشكيل الحكومة، أو في تسييرها. أما دور الدين فلا يتعدى الإرشاد الأخلاقي من أجل تحقيق وتنظيم المجتمع السياسي الجيد. ولذلك، فأية نتائج صدرت من اجتهادات جماعية في تنظيم الحكومة، سواء ما يتعلق بشكل الدولة "مفهوم الديموقراطية"، أو حق المواطنة "مفهوم حقوق الإنسان"، ومبدأ تبادل الاحترام "مفهوم التعددية"، أو الحرية الفردية "مفهوم الحرية"، كل هذه المفاهيم تقاد وفق المصالح الجماعية. والدين ليس له حق أو سلطة بتحديد في أي اتجاه تمشي هذه الاجتهادات.

وبهذه النظرة وتأثيراتها البعيدة، فإن مناور قد تجاوز شكل الفكر السياسي المُتضَمَن في التراث الفقهي الكلاسيكي. وموضوعات سياسته أنسب أن يطلق عليها "الفكر الفلسفي السياسي" بدلا من "الفقه السياسي". وإن كان أهم مؤلفاته يناقش فقط قيام وسقوط الحكومة في الإسلام، إلا أنه قد ابتكر وجهات نظر خاصة وهيكل تفكير جديد عن كيف ينبغي أن يتم النظر ويحدد الموقف تجاه الفكر السياسي في الإسلام.

الخلاصة

إن الفكر السياسي في الإسلام يقوم على تخصصين قديمين هما: الفقه والفلسفة. والفقه دائما يعتبر فرعا من فروع علوم الدين، أما الفلسفة فهي تعتبر من العلوم العقلية. والفرق بين هذين التخصصين يؤثر على طبيعة التفكير خلالهما وما ينتج عنه. والفكر السياسي في مجال الفقه يميل إلى الخضوع إلى التعاليم الدينية التي أطاعها المسلمون، بينما يكون الفكر السياسي في مجال الفلسفة أكثر ميلا إلى الحرية والعقلانية. ولأن الفكر السياسي الفقهي يخضع لقيم معينة فإن موقفه كان دائما موقفا دفاعيا. حيث توقفت حركة التفكير السياسي في الإسلام حاليا بسبب هذا الشكل الفقهي الدفاعي. ولكن منذ عهد النهضة، بدأت تقاليد التفكير النقدي تنمو وسط المجتمع الإسلامي. واستمر الفكر السياسي الفلسفي في التطور بخطوات ثابتة.

وفي أوائل منتصف القرن العشرين بدأنا نشهد ظهور مصنفات عن التفكر السياسي الذي يختلف عن تراث التفكير الفقهي الكلاسيكي. وما قام به المثقفون المجددون في إندونيسيا، حيث كان مناور شاذلي أهم روادهم، يعتبر جزءا من سلسلة من الجهود في إحياء التفكير السياسي الإسلامي بشكله الفلسفي والعقلاني.

دور الاتصـالات والمعلوميـات في دَمَقرَطـة العـالم الإسلامي[159]

مارسـودي و. كيسـوورو[*]

مُفتتح

"إنّ منظورنـا للمجتمـع المعلومـاتي هـو ذلـك الـذي يمكّنُ النـاسَ مـن إنجـاز وتحقيـق تطلّعاتِهم. لهذه الغاية، يجب أن نضمن أنّ تخدم الأهداف المساعدة بشكل متبادل لخلـق نمـو اقتصـاديٍّ دائـم، يُحَسّـنُ الرفاهيـة العامّـة، ونتبنّى تماسـكا اجتماعيـا، ونعمـل لإدراك إمكانيتـه بالكامـل لتقويـة الديمقراطيـة، والزيـادة في الشـفافية،

([159]) بحث قدّمَ بمناسبة حفلة التنصيب للأستاذية بجامعة بارامادينا في علوم الحاسوب، بمقر الجامعة، في 12 يوليو 2003.

[*] **مارسودي واحيو كيسوورو**، أستاذ، دكتور، مهندس مولود في كديريو 29 أكتوبر، 1945. أحد خريجي قسم الهندسة الإلكترونية بجامعة تكنولوجيا باندونج، 1983. في عام 1989 تقاضى منحة دراسية من AIDAB لمواصلة دراسته الماجستير في جامعة Curtin للتكنولوجيا، برث، غرب أستراليا، لفترة سنتين ونصف. ورسالته الدكتوراه بعنوان : Investigations into subpixel feature detections and measurements تتكون من عدة نظريات ولوجاريتمات ومازالت تعد بمثابة مراجع في هذا المجال. خلال دراسته، كان يمارس أنشطة دينية طلابية وكان منسقا في أستراليا لشبكة التعليم الديني عبر الانترنت، (Isnet) Islamic Network. وحينما تم اقتراح لتأسيس جامعة بارامادينا شارك في دعم هذه الفكرة وتحقيقها. وفي عام 1998 تم تعيينه نائبا لرئيس جامعة بارامادينا للشؤون الإدارية والمالية. وحتى الآن مازال نشطا في أبحاثه في مجالات computer vision, visual recognition, multimedia information retrieval and information theory التي يتم نشرها في الدوريات العلمية والتقارير الهندسية، كما يشترك في الندوات العلمية والمؤتمرات الداخلية والدولية. وفي الأول من ديسمبر 2002 تم اقتراحه لمنصب الأستاذية، وفي 31 مارس 2003 تم تعيينه أستاذا في مجال الكمبيوتر، وهو المجال النادر حتى الآن في إندونيسيا.

والمسؤولية في الحكامة، ونشر حقوق الإنسان، وتعزيز التنوع الثقافي، وتبنّي السلم والاستقرار العالميين".

(مجموعـــة الثمانيـــة، معاهـــدة أوكينـــاوا Okinawa الخاصـــة بالمجتمع المعلوماتي العالمي)"

مقدمة

شهدت العقود الأخيرة تغيرات هائلة وجوهرية في مجال تكنولويجيا المعلوميات والاتصالات بحيث أحدثت التغيرات قفزة هائلة في مسيرة تقدم حضارة المجتمع العالمي. ومن أهم المؤشرات البارزة على هذه القفزة الكبيرة: التقدم التكنولوجي الهائل، والانتشار الواسع لآثار تكنولوجيا المعلوميات، وسهولة الحصول عليها إما بسبب سهولة استخدامها أو لانخفاظ كلفتها.

كما إن إحدى نتائج هذه القفزة الكبيرة تتجسد في قيام ثورة نموذجية تتمثل في الجمع بين وسائل الاتصالات ووسائل الإعلام والمعلوميات "تكنولوجيا المعلوميات والاتصالات".[160] فهذه الثورة في الاتصالات هي التي غيرت نظام الاقتصاد، وفتحت كيفيات جديدة في التجارة، بل وأثرت كذلك على نماذج التغيرات الاجتماعية (جيتس 1999Gates) مما أدى إلى ميلاد عصر المعلوميات.

---

(160) أُستعمِلَ مصطلح **"Telematics"** أول مرة في قسم الهندسة الالكترونية بجامعة التكنولوجيا باندونج عام 1979، وذلك لتسمية أحد المعامل. ومن ثم فهو من اختراعات أساتذة ومدرسي هذا القسم، وهم: **أحمدي جايا. سوجيتا، وأحمد برماوي، وبوربا تامبونان**، وإن كان يستعمل آنذاك للدلالة على "الاتصالات والمعلومات".

وللأسف الشديد؛ فإن رد فعل المسلمين لبزوغ عصر المعلوميات كان ضعيفا للغاية وذلك، ليس بسبب العوامل الاقتصادية كما هو الحال في المجتمع الدولي، بل نظرا لوجود تناقض بين الثقافة الإسلامية وعملية التحديث في عصر المعلوميات (هوف 1997 Huff). كما أن العلاقات الدولية قد ساهمت في المشكل، كما حدث في سورية التي لم تمتلك أجهزة خدمة الانترنت إلى حدود يناير2000، بدعوى أنها تعد ملجأ آمنا للإرهابيين، الأمر الذي دفع بالولايات المتحدة الأمريكية إلى منع دخول أجهزة استقبال الانترنت إليها!!

على كل حال، يحاول هذا المقال تقديم بعض التوضيحات حول أوضاع تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات في الدول الإسلامية وارتباطها وتأثيرها على مسيرة ووضعية الديمقراطية في تلك الدول.

أولا: عصر المعلوميات وتحول الحضارة:

يذهب كل من: **كاهن و نيسون** Kahin and Nesson (1997) إلى أن تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات لها آثار جذرية على الحياة الاجتماعية والاقتصادية، وحتى الحياة السياسية. فهذان العالمان قد لاحظا أن انتشار استخدام أجهزة إرسال واستقبال المعلوميات قد نقل المجتمع الدولي إلى حالة ديمقراطية أوسع، وبمستوى أحسن بالمقارنة مع الظواهر الاجتماعية الأخرى. هذا وتشير حقيقة هذا الكشف إلى أن انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات قد مكن الناس من معرفة حقوقهم وفَهْم مسؤولياتهم بشكل أفضل. ولهذا، فإنهما يعتقدان (كاهن و نيسون) أن ثورة تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات هذه تعد تحولا نموذجيا في جوهره ظاهرة ثقافية واجتماعية ناتجة عن ميلاد عصر المعلوميات، وعن المجتمع باعتباره عاملا اجتماعيا جاذبا، وعن تكنولوجيا الاتصالات باعتبارها عاملا تكنولوجيا دافعا.

هذا وتتأسس أطروحتهما على **"نظرية بينزياس Penzias's theory "** (1995) التي تصف ميلاد عصر المعلوميات كصيرورة عبر ثلاثة مراحل: تبدأ بمرحلة كمية، ثم مرحلة كيفية، وأخيرا مرحلة نضج بلغت حد الانسجام. هذا وتتسم **المرحلة الكمية** بنموذج الإنتاج الجماعي الذي شكل إرثا لثقافة المجتمع في العصر الصناعي، بحيث أنتجت هذه المرحلة نموا هائلا في مجال التكنولوجيا والمعلوميات حتى فاض بها المجتمع العالمي. وقد أدى هذا النمو الهائل إلى زيادة عبء المعلوميات المعروف بـ **"الغرق في المعلومات"** مما أدى إلى فقدان الروح الجماعية، واستخدام الشبكات العنكبوتية كقناع، واستبداد النزعة السبرنيتية، وضياع الإبداعات، وتراجع مستوى التعليم والثقافة، واندثار الروح الإنسانية والأخلاقية، وارتفاع البطالة، واتساع الفجوة الاجتماعية بين الناس والاتجار بالمعلومات (مارين Marien 1996).

وفي المرحلة الثانية، وهي مرحلة الكيفية، انتقل التركيز من الكم إلى الكيف بحيث شجعت هذه المرحلة أكثر على المميزات التنافسية فكانت بحق رد فعل على منافسة عالمية خصوصا من طرف الدول الصناعية الجديدة في آسيا التي شكلت تهديدا على هيمنة الدول المتقدمة في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات. ولذلك نلاحظ في هذه المرحلة أن تطبيق هذه التكنولوجيا قد أكد أكثر على المميزات التنافسية بحيث لم تعد تركز على إنتاج التكنولوجيا بل تعدتها إلى استراتيجية التكنولوجيا، ما أدى بدوره إلى ظهور تحول النموذج الأساسي في مجال تكنولوجيا المعلوميات متمثلا في انصهار وسائل الاتصالات المعلوميات في نقطة التقاء رقمية (هاجل وأرمسترانغ Hagel and Armstrong 1997).

أما المرحلة الأخيرة، وهي مرحلة الانسجام، فتُعرَفْ بالتحول في مواقع القيم من إنتاج فردي إلى خدمات مندمجة حتى أصبح المجتمع شريكا رئيسيا في دورة سلسلة القيم. معنى ذلك أن المجتمع في هذه المرحلة لم يكن مجرد عامل جذب فحسب، بل

وعامل دفع أيضا بحيث أصبحت تكنولوجيا المعلوميات مجرد موضوع في دورة سلسلة القيم. والواقع أن هذا التحول الخطير في دور المجتمع قد أدى، فيما أدى، إلى خلق تناسق أفضل في عملية خلق القيم، لأن خلق انسجام أكثر بين التكنولوجيا ومستخدميها والأوضاع المحيطة بها، تحقق هذا التناسق نتيجة استيعاب التكنولوجيا والمجتمع والثقافة التي ستؤدي فعلا إلى حدوث تحول حضاري (كوري Currie 2000).

فالتحول الحضاري الناتج عن التناسق في المرحلة الأخيرة سيدفع حتما إلى الانصهار بين كل من: التحديث والعولمة. والملاحظ أن التحديث في مجالات شتى، مثل التربية والتعليم، والتجارة، أو الحكومات، يتأثر كثيرا بالعولمة واستخدام المعلوميات والتمكن في تكنولوجيا الاتصالات مما يعني أن هذا التحديث لن يخلو من تأثير الشعارات الأساسية للعولمة مثل: المعيار الدولي، والديمقراطية، والشفافية، والمسؤولية العامة، والمشاركة، وحقوق الإنسان وعدد من موضوعات العولمة الأخرى (كاستيلس Castells 2000).

يتحصل مما سبق أن الديمقراطية باعتبارها أحد ظواهر التحول الحضاري تعد شديدة التأثر بتكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات. كما يمكن أن تؤثر التكنولوجيا في الديموقراطية بطرق عديدة من بينها: خلق قنوات المعلوميات الجديدة حيث يمكن للمجتمع أن يحصل على المعلومات وأن يعبر عن وجهة نظره بطريقة حرة، كما أنه يزود المجتمع بالقدرة على تنظيم من يملك وينتج أو يسيطر على مضمون تلك المعلومات. ولذلك، فمن المنطقي أن يؤثر انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات على تدفق واتجاه المعلومات، وبالنهاية سيؤثر في شكل الديمقراطية لشعب ما.

هذا وتسهل التكنولوجيا تدفق المعلومات من وإلى البلد، وإذا كان من الممكن السيطرة على المعلومات المتدفقة إلى دولة معينة، فإن خروجها عبر وسائل هذه

التكنولوجيا لا يمكن السيطرة عليها. وإذا كانت الحكومة لا تستطيع السيطرة على خروج المعلومات من دولتها حينها ستكون هذه المعلومات عامل جذب لجهات أجنبية كي تدعم جماعات معارضة أو تعزز الضغوط الأجنبية من أجل الإصلاحات السياسية، أو حتى تغيير الحكومة.

وهذا يعني أنه لن يكون بمقدور الحكومة بعد الآن إخفاء، أو حتى التلاعب، بالمعلومات التي تهدد شرعيتها وبذلك تنمو قيم الديمقراطية وتتطور بشكل جيد مما يتوافق مع اكتشافات كيدزي (1997Kedzie's) التي تشير إلى وجود ارتباط دائم بين الديمقراطية والترابط المتبادل، بل أكثر من ذلك، فقد أشار كيدزي إلى أن الترابط المتبادل أصبح المؤشر الأكثر قوة على إحداث المتغيرات لقيام الديمقراطية من المؤشرات التقليدية الأخرى، أي أن تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات لها دور بارز في تسهيل قيام الديمقراطية في أي بلد.

ومن وجهة نظر أخرى، يؤكد باربر Barber (1996) الذي قام بدراسة مهمة حول مدى الترابط بين مركزية تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات وتركز السلطة، أو بين لامركزية وسائل الاتصال وتوزيع السلط، سواء في نظام السياسة الرسمية أو في الحياة الاجتماعية، أن تكنولوجيا الاتصالات تتميز بالقدرة: "على تَقْوِية المجتمع المدني، لكن لها أيضا قدرة على المراقبة لم يسبق لها مثيلِ يمكن أن تستعمل لعرقلة ومعالجَة الحصول على المعلوماتِ ".

وأن تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات ليست سوى وسيلة يمكن لأي شخص أن يستخدمها لأغراضه، إذ أن موضوع المركزية أو اللامركزية، التركيز أو التوزيع، لا يتناسب مع تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات، لأن هذه التكنولوجيا مجرد وسيلة يمكن أن يستخدمها أي شخص لأغراض متنوعة. ولكن في المقابل يمكن القول إن

تقدم هذه التكنولوجيا عند شعب متحضر يُسهل الحصول على المعلومات بشكل حر ويسمح بالشفافية والمشاركة العامة. وفي السياق ذاته يؤكد أيزمان Azzman (1995): "تخيّل مجتمعا منظما ذاتيا، يستطيع عمليا الحصول على معلومات غير معدودة، ففي الوقت الذي تشارك القاعدة الحكيمة والناس بشكل نشيط في تقرير قدرهم، يطالب المجتمع بواسطة مفهوم الكرامة الإنسانية التي تشكّل حجر الزاوية بحقّ الفرد الثابت ضدّ الفاقة والمجاعة".

ثانيا: تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات في الدول الإسلامية:

لمعرفة مدى انتشار ودخول عصر المعلومات إلى الدول الإسلامية، جدير بنا أن نقوم بدراسة أوضاع هذه التكنولوجيا في تلك الدول، ولهذا الغرض نحدد هنا أن ما يسمى بدولة إسلامية هي دولة ذات أغلبية سكانية مسلمة (أكثر من 75%). وبالرجوع إلى دراسة سفيغلمان (2001) توجد 35 دولة تستوفي هذا المعيار (القائمة الأولى). والمثير للاهتمام هو أن الدول الـ 35 المذكورة تتباين ديموغرافيا أو جغرافيا بأقاليمها الأربعة (آسيا – إفريقيا – أوربا الشرقية والشرق الأوسط) ومذهبيا (الشيعة والسنة)، واقتصاديا (الغنية والفقيرة)، وحكومةً (الديمقراطية والاستبدادية) ونظاما (الشريعة الإسلامية والعلمانية) وحتى بكونها من الدول المتقدمة أو الدول النامية.

القائمة الأولى: ديموغرافية الدول المسلمة (سبيغلمان 2001 Spiegalman). حيث يتم تعريف الدولة المسلمة بأنها الدولة ذات الأغلبية المسلمة (أكثر من 75%).

اسم الدولة	ديموغرافية الدين
أفغانستان	84% مسلم سني، 15% مسلم شيعي، 1% ديانات أخرى
الجزائر	99% مسلم سني، 1% المسيحية واليهودية

أذربيجان	93.4% مسلم، 2.5% أرثوذوكس روسي، 2.3% أرثوذوكس أرمني، 1.8% ديانات أخرى
البحرين	100% مسلم (75% شيعي و25% سني)
بانغلاديش	88.3% مسلم، 10.5% الهندوكيون، 1.2% ديانات أخرى
جزر القمر	98% مسلم سني، 2% مسيحية كاثوليك
جيبوتي	94% مسلم، 6% مسيحية
مصر	94% مسلم (سني)، 6% المسيحية والديانات الأخرى
جامبيا	90% ملسم، 9% مسيحية، 1% ديانية وثنية
غينيا	85% مسلم، 8% مسيحية، 7% ديانة وثنية
إندونيسيا	88% مسلم، 8% مسيحية، 2% هندوكية، 1% بوذية، 1% ديانات أخرى
إيران	99% مسلم (89% شيعي، 10% سني)، 1% ديانات أخرى
العراق	97% مسلم (60-65% شيعي و32%-37% سني) 3% المسيحية والديانات الأخرى
الأردن	96% مسلم (سني) 4% مسيحية
الكويت	85% مسلم (45% سني، 40% شيعي)، 15% مسيحية، هندوكية، فارسية والديانات الأخرى
كيرغستان	75% مسلم، 20% أرثوذوكس روسية، 5% ديانات أخرى

ليبيا	97% مسلم (سني)
جزر المالديف	100% مسلم سني
مالي	90% مسلم، 9% ديانة وثنية، 1% مسيحية
موريتانيا	100% مسلم
المغرب	98.7% مسلم، 1.1% مسيحية، 0.2% يهودية
سلطنة عُمان	75% مسلم (إباضي، سني، شيعي)، هندوكية
باكستان	97% مسلم (77% سني، 20% شيعي) 3% مسيحية، هندوكية وديانات أخرى
قطر	95% مسلم
السعودية	100% مسلم
السنغال	92% مسلم، 6% ديانة وثنية، 2% مسيحية
الصومال	100% مسلم (سني)
سورية	74% مسلم (سني)، 16% علوية، دروز وفرق إسلامية أخرى، 10% مسيحية
تاجكستان	80% مسلم سني، 5% مسلم شيعي
تونس	98% مسلم، 1% مسيحية، 1% يهودية وديانات أخرى
تركيا	99.8% مسلم (سني)، 0.2 ديانات أخرى (مسيحية ويهودية)

تركمانستان	89% مسلم، 9% مسيحية أرتودوكس، 2% ديانات أخرى
الإمارات	96% مسلم (80% سني، 16% شيعي)، 4% مسيحية، هندوكية وديانات أخرى
أوزباكستان	88% مسلم سني، 9% مسيحية أرثودوكس، 3% ديانات أخرى
اليمن	99.9% مسلم (53% سني، 46.9% شيعي)، 0.1% ديانات أخرى

ولننظر الآن كيف انتشرت تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات في هذه الدول الإسلامية، لهذا الغرض سنستخدم عدة متغيرات: **الأول** هو النسبة المئوية لعدد السكان الذين لديهم القدرة على ولوج الشبكة، **والمتغير الثاني** هو النسبة المئوية من عدد السكان الذين يمتلكون أجهزة الكمبيوتر، أما **المتغير الثالث** فهو النسبة المئوية من عدد السكان الذين يمتكلون الهواتف. وقد جمعنا هذه المعطيات إلى "قائمة المعلومات الاجتماعية" (نوريس Norris 2000).

ولأجل المقارنة سنستخدم مؤشرات وسائل الإعلام القديمة/التقليدية (الجريدة، والمذياع، والتلفزيون، والهاتف) كما سنستخدم مؤشرات وسائل الإعلام الجديدة (وهي الهاتف الخلوي، والانترنت) ثم نقوم بتطبيع رقم هاتين المؤشرتين برقم 100.[161] إضافة إلى ذلك يوجد **مؤشر الديمقراطية**، أي نتيجة مستوى الديمقراطية في الدول المذكورة حسب ترتيبات **"مؤشرات فريدم هاوس"**. وقد تبين أن من بين 35 دولة إسلامية نتوفر على بيانات 23 دولة فقط، كما في الجدول الثاني.

[161] مؤشرات وسائل المعلومات هي مقياس لأثر وسائل المعلومات العامة الذي كان يتوزع ما بين 0 إلى 120. تم تقريب هذا المقياس في هذه المقالة ليصبح من 0 إلى 100.

يبين الجدول الثاني أن انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات في 23 دولة إسلامية ضعيف جدا، وأن أعلى نسبة لانتشار هذه التكنولوجيا توجد في دولة الإمارات العربية المتحدة بنسبة 8.8% من عدد السكان المسجلين المستخدمين للانترنت بشكل منتظم، أما مجموع المستخدمين للإنترنت بشكل عام فبلغ 31% (انظر الجدول الثالث)[162]، أما المتوسط العام في الدول الإسلامية فيبلغ 1.51% فقط!! وهي نسبة أقل ما يقال عنها أنها في غاية الضعف مقارنة مع المتوسط العام في الدول المتقدمة والذي يبلغ نحو 19%.

التساؤل الذي يطرح نفسه وبقوة هنا هو: هل ثمة علاقة ما بين ضعف انتشار هذه التكنولوجيا والثقافة الإسلامية أو الدين الإسلامي؟

بحسب رأي سبيغلمان (2001) الذي قام باختبار الارتباط بالنسبة لـ 165 دولة في العالم، أظهرت النتائج وجود ارتباط سلبي ضعيف (-0.25) بين متغير عدد المسلمين في دولة معينة مع متغير النسبة المئوية لمستخدمي الانترنت. إلا أنه ومن خلال اختبار تراجعي حيث **المتغير التابع** هو النسبة المئوية لمستخدمي الانترنت، **والمتغير المستقل** هو النسبة المئوية للمواطنين المسلمين في تلك الدول الـ165. فقد أظهرت النتائج وجود -0.3 (عند مستوى الدلالة 95%)، مما يعني أنه متى ارتفعت نسبة عدد المواطنين المسلمين في مكان ما سيكون انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات ضعيفا.

هذا ويوضح **الجدول الثاني** مدى انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات في الدول الإسلامية، مع الأخذ بعين الاعتبار أنني أدرجت فيه كلا من: الولايات المتحدة

([162]) مستخدم الإنترنت العادي هو المسجل في تمليكه رقم الحساب في ISP، أما مستخدمي الإنترنت الكلي فهم المجموع الكلي لمستخدمي الانترنت سواء العادي أو غير العادي، من قبيل مستعملي الإنترنيت كافيه ومحلات استئجار الإنترنت، أو المستخدمين في المكاتب الإدارية.

الأمريكية، وماليزيا (رغم أنهما ليستا دولتين مسلمتين بحسب التعريف السابق) لغرض المقارنة.

اسم الدولة	النسبة المئوية لعدد السكان الذين يستطيعون الولوج إلى الشبكة	النسبة المئوية لمتلكي أجهزة الكومبيوتر	النسبة المئوية لمتلكي جهاز الهاتف	مؤشر وسائل الإعلام التقليدية	مؤشر وسائل الإعلام الحديثة	مؤشر الديمقراطية حسب ترتيبات "فريدم هاوس"
أفغانستان	N/A	0.90	0.14			7.7
الجزائر	0.01	0.53	5.32	8.91	0.42	6.5
البحرين	5.42	9.34	24.55		12.41	7.6
بانغلاديش	0.01		0.30	1.42		3.4
جيبوتي	0.15		1.27			4.5
مصر	0.62	0.91	6.02	11.08	1.25	6.5
إندونيسيا	0.04	0.82	2.70	7.80	0.75	3.4
إيران	0.15		11.18	11.50	0.17	6.6

العراق		3.19	3.10	7.33		7.7
الأردن	0.82	1.29	8.55	10.08	1.75	4.4
الكويت	3.69	10.49	23.59	38.42	12.00	4.5
ليبيا			8.36	9.33		7.7
ماليزيا	2.86	5.86	19.76	21.17	7.25	5.5
المغرب	0.45	0.72	5.44	9.83	1.00	5.4
سلطنة عُمان	1.74	2.10	9.23	27.58	3.25	6.5
باكستان	0.04	0.39	1.94	5.25	0.33	6.5
قطر	4.58	12.09	25.99		13.92	6.6
السعودية	0.58	4.96	14.26	16.50	4.67	7.7
الصومال			0.14			6.7
سورية	0.07	1.30	9.54	9.42	1.17	7.7
تونس	0.52	1.47	8.06	10.92	1.67	6.5
تركيا	0.95	2.32	25.41	18.00	2.92	4.5
الإمارات	8.88	10.62	38.90	28.33	17.00	6.5
اليمن	0.04	0.12	1.34	2.50	0.17	5.6

الولايات المتحدة الأمريكية	39.11	45.86	66.13	83.83	83.41	1.1
متوسط الدول الإسلامية	1.51	3.53	10.56	15.56	4.40	

ومن ثم، يمكن القول إن النتائج أعلاه مدهشة وملفتة للنظر، ومن أجل معرفة تفاصيل أكثر حول هذه الظاهرة، ينبغي حساب الارتباط بشكل أدق باستخدام نظرية البحث العلمي الأساسي. فالواقع يؤكد أن الارتباط بين متغير وسائل الإعلام التقليدية ووسائل الإعلام الحديثة قوي (0.42)، وأن متوسط وسائل الإعلام التقليدية في الدول الإسلامية هو 15.56 (في سلم 0 - 100). مقارنة مثلا بالولايات المتحدة الأمريكية التي بلغت 83.83. وهذا دليل على أن ضعف الانتشار في الدول الإسلامية ليس فقط في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات الحديثة، وإنما كذلك في وسائل الإعلام التقليدية.

وبذلك يمكن القول: إن جميع وسائل الإعلام ضعيفة الانتشار في الدولة المسلمة، كما لا يتعلق الأمر بارتفاع كلفة وسائل الإعلام الحديثة بحيث يصعب الحصول عليها. هناك استثناء واحد هو دولة قطر التي تمتلك وسائل الإعلام الحديثة بمؤشر أكبر يفوق ماليزيا، ولكن الواقع يؤشر أن النسبة المئوية لمستخدمي الانترنت في ماليزيا أعلى بكثير بالمقارنة مع مستخدميها في دولة قطر، وذلك بسبب تعهد الحكومة الماليزية في عام 1996 لبناء ما يسمى بـ "جسور التواصل" الذي يدفع بالبلد إلى الدخول

في عصر المعلوميات بالوسائل اللاتقليدية لتحقيق الرؤية المستقبلية لعام2020. وحتى الآن، فإن ماليزيا الدولة المتقدمة الثامنة في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات.

أما **الجدول الثالث** فيوضح تطور استخدام الانترنت في الحقبة من 1998 إلى 2001 والنسبة المئوية لمستخدميه من مجموع عدد السكان (المعلومات منقولة من موقع الإنترنت www.nue.ie و2001 Microsoft Bookshelf) مع إدراج الولايات المتحدة الأمريكية وماليزيا في هذه القائمة للمقارنة.

اسم الدولة	عام 1998	عام 1999	عام 2000	عام 2001	% من مجموع عدد السكان
أفغانستان		90	14		
الجزائر	750	20000	50000	180000	0.57
البحرين		32500	40000	105000	10.07
بنغلاديش		7000	20000		0.02
جيبوتي	100	300	900	1000	
مصر	61000	260000	450000	560000	0.81
إندونيسيا	80000	400000	1450000	4400000	1.93
إيران			100000	200000	0.38
العراق				125000	0.05

الأردن	20000	50000	127000	210000	4.07
الكويت	42.350	62800	100000	165000	8.08
ليبيا			7500	20000	0.24
ماليزيا	137000	600000	1500000	3700000	16.98
المغرب	6000	32000	120000	220000	0.72
سلطنة عُمان	20000	40000	50000	90000	3.55
باكستان				1200000	0.85
قطر	17295	27500	45000	75000	9.75
السعودية		112500	300000	570000	2.5
الصومال				200	
سورية		20000	30000	32000	0.19
تونس	15000	48000	110000	280000	2.89
تركيا			600000	2000000	3.05
الإمارات	88552	204300	400000	735000	31.02
اليمن	2000	6300	12000	14000	0.08
الولايات المتحدة	73000000	106000000	146900000	166140000	59.75

الأمريكية					

وقـد بـرهن نـوريس (2000) أن الانترنـت ووسـائل الإعـلام التقليديـة والحديثـة متـأثرة بالمؤشـرات مثـل تقـدم الاقتصـاد، والمسـتوى الثقـافي للمـوارد البشـرية ومسـتوى الديمقراطيـة. ولـنلاحظ الآن مـدى تـأثر الديمقراطيـة وعمليـة تطبيقهـا بمسـتوى انتشـار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات باختبار هذين المتغيرين بصرامة.

وباسـتخدام مؤشـرات الديمقراطيـة لـدى "فـريـدم هـاوس"[163] لاحظنـا أن الـدول الإسلامية الـ 23 المذكورة تمتلك مؤشـرات الديمقراطية بين رقـم 3 إلى 7 بمتوسـط 5.5 (انظر **الجدول الثاني**) مما يعني أن حكومات الدول الإسلامية عموما غير ديمقراطية، أو ديموقراطيـة بشـكل جزئي، وأن عـددا كبيرا منهـا أنظمـة مسـتبدة.[164] وبعـد حسـاب الارتبـاط بـين المتغيرين ظهـر أن الارتبـاط قـوي بـين نمـو اسـتخدام الإنترنـت ومؤشـرات الديمقراطية، إذ متى انخفض مستوى الديمقراطية كان انتشار ونمو استخدام الانترنت ضعيفا. (انظر **الجدول الثالث**).

وفي الواقـع، لقد قامت حكومات الـدول المسلمة "اللاديمقراطية" بتطبيق بعض الإجراءات لعرقلة أو مراقبة الانترنت، إما بشكل مباشر أو غير مباشر. فالتطبيق المباشر يكون عن طريق منع حيازة أجهزة اسـتقبال الانترنت الـداخلي (مثلما حدث في العـراق)،

([163]) مؤشرات فريدم هاوس هي ترتيب الديمقراطية من 1 إلى 7، التي تعتبر مزجا بين معدل الحقوق السياسية ومؤشرات الحرية المدنية. وقيمة 1 تعني أن الدولة ديمقراطية جدا، وقيمة 7 تعني أن الدولة استبدادية خالصة.

([164]) وفي تصـنيف فريـدم هـاوس تعتبر مؤشـرات بـين 1-2 دولـة ديمقراطيـة جـدا، وبـين 3-5 دولـة تقـارب الديمقراطية، ودرجة فوق 5 دولة استبدادية.

وأما التطبيق الغير مباشر فيكون عن طريق رفع قيمة رسوم استخدام الانترنت أو الاتصالات العامة بحيث لا يقدر على تحملها كثير من الناس.

والحال أن الحجة التي استخدمت كثيرا، كأساس لهذه الاجراءات، تذرعت بالأسباب الدينية كمنع الفتن الإباحية وتسرب المعلومات اللاأخلاقية، أو تعاليم الدين الضالة وغيرها والتي تفسد عقيدة المواطنين. غير أن هوف (2001) يؤكد أن الحجة الدينية ليست سوى قناع لإخفاء إجراءات تلك الحكومات للضغط على المعارضين السياسيين، أو لمنع الانتقادات، فضلا عن تخوف هذه الأنظمة من فقدان قدرتها على رقابة الإعلام. وهناك نموذج لافت للنظر يتمثل في التصريحات الرسمية الصادرة عن حكومة المملكة العربية السعودية عام 1998 والتي تزعم أن السبب وراء عدم فتح قنوات الاتصال بالانترنت للمواطنين هو أن الحكومة السعودية لا تزال تبحث عن نظام قادر على مراقبة تدفق المعلومة الرقمية الواردة، ومنع تسرب المعلومات التي لا ترضاها الحكومة. نستنتج إذاً أن العامل الرئيس في ضعف انتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات هو مخاوف حكام الدول المسلمة من عدم استمرار سلطتهم لدرجة أنهم مستعدون للتضحية بوسائل الإعلام التي تعد في حقيقة الأمر وسيلة لتقدم الشعوب. والسؤال الموضوع هو: هل تعد هذه المخاوف صائبة؟

ثالثا: تكنولوجة الاتصالات والمعلومات ومستقبل الديمقراطية في الدول الإسلامية:

لا تحدث التحولات الحضارية في الدول الإسلامية على منوال الدول الغربية، فغالبا ما تحسب الدول الإسلامية نفسها منعزلة وذات وجهات نظر وفلسفة حياة تختلف عن الدول غير إسلامية (هاف، 2001). والواقع أن ظهور تكنولوجيا الانترنت مثلا قد أثار تساؤلات في تلك الدول لا تتعلق بالدين فحسب، بل وتشمل كلا من

السياسة والاقتصاد أيضا، فحكومات الدول الإسلامية تعتبر أن هذه التكنولوجيا تشكل تهديدا لها لكونها موصوفة بالانفتاح والمساواة ولا تعرف حدودا للدولة.

هذا ويسمي **كليمن هنري** Clement Henry (1998) رد فعل حكام الدول الإسلامية على تدفق سير قنوات المعلومات عبر تكنولجيا الاتصالات والمعلومات بـ **"حذر المعلومات"**، نظرا لأنها غير مستعدة، بل وتخاف من انفتاح قنوات المعلومات الحرة عن طريق الانترنت، والمصدر الرئيس لهذه المخاوف هو عدم توضيح الحدود بين الملكية العامة والخاصة التي تنهجها كثير من حكومات تلك الدول. يقول هنري في ذلك:

"حتى التمييز بين القطاعات "العامّة" و"الخاصّة"في أغلب بلدان المنطقة أمر صعب؛ فالمسؤولون العامّون أقل علما من الممثلين الخاصّين الذين يتمتّعون بالعلاقات الشخصية القريبة مع المسؤولين الحكوميين. بل إن أغلب الأمور الاقتصادية، بالإضافة إلى المعلومات السياسية، تظل بعيدة عن المجال العام، حتى بالنسبة للمسؤولين الحكوميين. تحت مثل هذه الشروط، قد يكون إصلاح سياسي شرطا مسبقا للتنمية الاقتصادية المستدامة".

والواقع أنه لهذا السبب بالذات -أي التراوح بين الملكيتين العامة والخاصة- تريد حكومات الدول الإسلامية الاستمرار في مراقبة وتقنين القنوات الإعلامية وإدارتها. ولذا، فليس غريبا -بحسب تقرير البنك الدولي لعام 2001- ألا يتجاوز انتشار الانترنت في الدول الإسلامية متوسط 200/1 مقارنة بانتشاره في العالم الذي بلغ متوسط 1000/12 من المواطنين.

وحقيقة الأمر أن سبب ضعف مستوى هذا الانتشار إنما يكمن في أن أغلبية الحكام السياسيين في الدول الإسلامية لهم مخاوف متزايدة تجاه وصول الانترنت إلى المواطنين لأنهم يعدون ذلك تهديدا لاستمرارية سلطاتهم، على الرغم من أن النتيجة

التي توصل إليها **هيل وهوجس** (1998)، في دراستهما للأخبار المتعلقة بالدول الإسلامية في مجموعة إخبارية، تفيد بأن الأخبار السياسية ترد فيها بنسبة 33 % من جميع مواقع البث. ومن بين مجموع تلك الأخبار السياسية نرى نسبة 24% فقط تحمل أخبارا معادية للحكومة، و 19% منها أخبار مؤيدة للحكومة والباقي أخبار متنوعة من حوارات علمية حول السياسة. أما مواقع البريد المعارضة للحكومة فشملت فقط 8.5% مما يدل على أنه مهما كان الانترنت من وسائل الإعلام المستقلة والحرة وضد القمع، فإن المخاوف تجاه المعلومات، التي هي بمثابة تعبير من الشعب يهدد بإسقاط الحكومة، إنما هي نوع من المخاوف المبالغة، فضلا عن أن مواقع البث المعادية للحكومة تصبح قليلة متى كانت مؤشرات الديمقراطية فيها جيدة، وتصبح كثيرة في حال كون الحكومة موصوفة بالاستبدادية.

يتحصل مما سبق أن أغلبية الدول الإسلامية من الدول النامية، حيث الفساد والتآمر والمحاباة سلوكيات عامة للمسؤولين، وبفضل تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات ستكون الإجراءات الإدارية في تلك الحكومات أكثر شفافية. (تاليرو، 1997) وهذا القول مبني على دراسات **كاتز وليبر** Katz and Lieber's (1985) اللذان يؤكدان: "حيث أنظمة معلوماتنا الحالية تريد خنق تدفق المعلومات بواسطة التحريم، والكلفة، والقيود، يحتفل العالم الرقمي الجديد بحقّ الفرد في الكلام والاستماع - كأحد أحجار الزاوية في الديمقراطية. وحيث ينظر إلى أنظمتنا السياسية الحالية باعتبارها بعيدة ولامبالية، تعرض هذه الثقافة على الانترنت على الأفراد الوسائل لتكون رأيا شخصيا أصيلا في القرارات التي تؤثّر على حياتهم. وحيث إنّ السياسة التقليدية مشبعة بالإديولوجيا، فإن العالم الرقمي مهووس بالحقائق. وحيث إنّ نظامنا السياسي الحالي لاعقلاني منغمس في النفاق والحديث عن القيم، تعين الأمة الرقمية الطريق نحو عقلانية أكثر، ونظرة أقل دوغمائية إلى السياسة. لقد تحررت معلومات العالم، وتحررنا نحن كذلك".

ومن الواضح أن الانتشار الواسع لتكنولجيا الاتصالات والمعلومات سيساهم بشكل كبير في دمقرطة الدول الإسلامية، كما سيزيد من مشاركة الشعب في الأعمال السياسية والحكومية لهذه البلدان.

إن التحكم في تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات سيمكن من إعداد الأجهزة الفعالة في نشر المعلومات لدى المسلمين، كما أن انتشار هذه التكنولوجيا سيبعد ويمنع الأعمال الاستبدادية وشبه السلطوية، ذلك لأن هذه التكنولوجيا يمكن أن تصبح وسيلة لمشاركة الشعب في القرارات السياسية والتي يمكن بواسطتها أن يتعلم الناس ويفهمون حقوقهم وواجباتهم الاجتماعية والسياسية. لذلك يقر **ألدوس هوكسلي** Aldous Huxley (1958) أن "وسائل الاتصال الجماهيري عالم ليس بجيد ولا سيئ؛ إنها ببساطة قوة، وكأيّ قوة أخرى، يمكن أن تستعمل إمّا بشكل جيّد أو سيئ. إذا استعملت الصحافة، الراديو والسينما بأسلوب واحد فلا غنى عنها في بقاء الديمقراطية. أما إذا استعملت بأسلوب آخر، فإنها ستكون من أهم وأقوى الأسلحة في مستودع الدكتاتور".

خاتمة

لعله تبين مما سبق عرضه أنه لا يوجد ارتباط بين الإسلام وانتشار تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات. وأن الارتباط بين مجموع عدد المسلمين وانتشار هذه التكنولوجيا ضعيف، أما الارتباط بين الديمقراطية وهذه التكنولوجيا فقوي وعال. وأن سبب ضعف مستوى انتشار هذه التكنولوجيا في الدول الإسلامية يعود إلى ضعف مستوى الديمقراطية، في حين أن تكنولوجيا الاتصالات والمعلوميات عامل ميسر قوي في عملية الديمقراطية، فمتى تقدمت هذه التكنولوجيا في دولة ما، كان مستوى الديمقراطية وتطبيقها فيها جيدة.

فعلى الرغم من أن لهذه التكنولوجيا آثار سلبية، وأنها يمكن أن تهدد الحكومات الاستبدادية، إلا أنها أصبحت قناة مفتوحة لتطوير مشاركة الشعب في السياسات العامة وترقية وعي الشعب وفهمه لحقوقه ومسؤولياته مما يؤثر بشكل مباشر على ترقية كفاءة الموارد البشرية لأن تزايد الذكاء والإبداع مؤداه الرفع من مستوى الاقتصاد والسياسة لدى كافة الشعب، خصوصا لدى الأمة الإسلامية.

المراجع

1) Azzman، M. (1995). "Moving tosard a more intelligent use of human intelligence". INFOTECH 95. Kuala Lumpur، Malaysia.

2) Barber، B. R. (1996). Jihad vs. Mc World: How globalism and tribalism are reshaping the world. Ballantine.

3) Castells، M. (2000) The Rise of the Network Society، Blackwell.

4) Currie، W. (2000) The Global Information Society. John Wiley & Sons.

5) Gates، B. (1999) Business @ the speed of thought. Penguin.

6) Hagel. J. and Amstrong، A. (1997) Net gain: Expdaning markets through virtual communities. Harvard Business School Press.

7) Henry، C. (1998)، "Challenge of global capital markets to information-shy regimes: The case of Tunisia. "UAE: The Emirates Center for Strategic Studies and Research Occasional Papers #19.

8) Hill، K dan Hubhes، J (1998). Cyberpolitics. Citizen Activism in the Age of the Internet. Roman and Littlefield.

9) Huff. T (1997). Science and the public sphere: Comparative institutional development in Islam and the West،" Social Epistemology، vol. 11 no. 1، pp. 25-37.

10) Huff. T (2001). "Globalization and the Internet: Comparing the Middle Eastern and Malaysian experiences". The Middle East Journal. Vol. 55، no. 3. pp. 1-20.

11) Huxley. A (1958). Brave New World. Perennial، pp. 39.

12) Kahin، B. and Nesson، C. (ed). (1997). Borders in Cyberspace: Information Policy and he Global Information Infrastructure، Harvard Univ. Press.

13) Katz، E. and Lieber، T. (1985). “Mutual aid in the decoding of Dallas: Preliminary notes from a cross-cultural study.” In Drummond and Peterson (Ed) Television in transition: Papers from the First International Television Studies Conference. London، British Film Institute.

14) Kedzie، C. (1997). “The third wave”، in B. Kahin and C. Nesson (ed). 1997 Borders in Cyberspace: Information Policy and the Global Information Infrastructure. Harvard Univ. Press.

15) Marien، M. (1996). “New communication technology. A survey of impacts and issues” Futuresco 7. Paris، UNESCO.

16) Norris P. (Digital Divide? Civic Engagement، Information Poverty & the Internet in Democratic Societies. J. F. Kennedy School of Government، Harvard University.

17) Norris P. (2000). Information Society Database. J. F. Kennedy School of Government، Harvard University.

18) Penzias، A. (1995). Harmony Business، Technology & Life After Paperwork. Harper Business.

19) Spiegelman، S. (2001). “Islam and Internet: The correlation between Islamic Religion and Internet Diffusion”. Information and

Autonomy: The Relationship Between Individual and Government in the Digital Age. Deborah Hurley ed.، J. F. Kennedy School of Government، Harvard University.

20) Talero، E. (1997). "National information infrastructure in developing economies" in B. Kahin and E.J. Wilson III (ed). 1997. National Information Infrastructure Initiatives: Vision and Policy Design. MIT Press.

21) World Bandk (2001). World Development Report 2000/2001، Table 19، pp. 310-311